Reprints Einaudi

Il conflitto tra paganesimo e cristianesimo nel secolo IV

Saggi a cura di Arnaldo Momigliano

Il conflitto tra paganesimo e cristianesimo nel secolo IV

Saggi a cura di Arnaldo Momigliano

Giulio Einaudi editore

Indice

Nove anni sono ormai trascorsi da quando queste conferenze furono lette al Warburg Institute di Londra; e sei anni da quando furono pubblicate. Esse hanno avuto successo e sono penetrate nella cultura contemporanea. Appunto perciò sarebbe assai difficile misurare la loro efficacia su quanto si è scritto posteriormente sul secolo IV d. C.

Le recensioni numerose possono dare qualche indicazione[1]. Ma soprattutto saranno da studiare i libri fondamentali dell'ultimo quinquennio scritti dagli stessi collaboratori al presente volume: A. H. M. Jones, *The Later Roman Empire*, 1964; J. Vogt, *Der Niedergang Roms*, 1965; H.-I. Marrou (e J. Daniélou), *Nouvelle Histoire de l'Eglise*, I, 1963 e la nuova edizione di P. Courcelle, *Histoire littéraire des grandes invasions germaniques*, 3ª ed., 1964, nonché E. A. Thompson, *The Visigoths in the Time of Ulfilas*, 1966.

Fra i nuovi libri di altri autori, vicini per argomento e per ispirazione, basterà ricordare R. MacMullen, *Soldier and Civilian in the Later Roman Empire*, 1963; id., *Enemies of the Roman Order*, 1967; E. R. Dodds, *Pagan and Christian in an Age of Anxiety*, 1965; W. H. Frend, *Martyrdom and Persecution in the Early Church*, 1965; S. Calderone, *Costantino e il Cattolicesimo*, I, 1962; F. Wieacker, *Recht und Gesellschaft in der Spätantike*, 1964; M. A. Wes, *Das Ende des Kaisertums im Westen des Römischen Reiches*, 1967; F. Paschoud, *Roma Aeterna,*

[1] Cfr. fra gli altri: R. A. MARKUS, «The Tablet», 9.3.1963; «Church Times», 10.5.1963; P. R. L. BROWN, «Oxford Magazine», 16.5.1963, 300; A. H. ARMSTRONG, «Blackfriars», Oct. 1963, 431; C. E. SMITH, «Catholic Hist. Rev.», 49, 1963, 398; J. G. DAVIES, «History», 48, 1963, 346; E. O. JAMES, «Folklore», 74, 1963, 572; R. F. ARRAGON, «Amer. Hist. Rev.», 69, 1963, 94; G. SANDERS, «Ant. Class.», 32, 1963, 740; P. PETIT, «Rev. Et. Anc.», 65, 1963, 535; TH. KLAUSER, «Zeitschr. f. Kirchengesch.», 74, 1963, 350; S. JANNACCONE, «Giorn. Ital. Filol.», 17, 1964, 89; M. M[ESLIN], «Archives de Sociol. des Religions», 17, 1964, 195; R. L. P. MILBURN, «Journ. Eccl. Hist.», 15, 1964, 100; R. M. GRANT, «Class. Phil.», 59, 1964, 117; W. H. C. FREND, «Journ. Theol. St.», 15, 1964, 170; R. VERDIÈRE, «Rev. Belge Phil.», 42, 1964, 259; J.-M. HORNUS, «Rev. Hist. Phil. Rel.», 44, 1964, 437; I. GILLMAN, «Journ. Rel. History», 3, 1964, 80; J. GILL, «Orient. Christ. Per.», 30, 1964, 547; A. H. ARMSTRONG, «Journ. Rom. Stud.», 54, 1964, 207; A. ORBE, «Gregorianum», 45, 1964, 559; A. P. KAŽDAN, «Vestnik Drevnej Istorii», 1964, fasc. 4, 160; K. S. LATOURETTE, *Journ. of Church and State*, 6, 1964, 401; E. GABBA, «Riv. Fil. Istr. Class.», 93, 1965, 226; H. VON CAMPENHAUSEN, «Theol. Literaturz.», 90, 1965, 193; G. MADEC, «Rev. Et. August.», 12, 1966, 184; DOM F. HOCKEY, «Rev. Hist. Eccl.», 61, 1966, 696; P. VALIN, «Rech. Science Relig.», 1967, fasc. 3, 453.

Etude sur le patriotisme romain dans l'Occident Latin à l'époque des grandes invasions, 1967.

Molta nuova informazione si trova negli eccellenti libri di R. Rémondon, *La crise de l'Empire Romain*, 1964; M. Sordi, *Il Cristianesimo e Roma*, 1965; Lynn White jr (e altri), *The Transformation of the Roman World*, 1966. Tra gli studi di storia sociale è da ricordare ancora J. Rougé, *Recherches sur l'organisation du commerce maritime en Méditerranée sous l'Empire Romain*, 1966.

Tutta una serie di ricerche sul cristianesimo del IV secolo, penetranti e talvolta rivoluzionarie, di P. Brown[1] è culminata nel suo recente libro, *Augustine of Hippo*, 1967.

Non è possibile qui nemmeno accennare alle prospettive che si sono aperte o precisate in conseguenza dei nuovi lavori. La necessità d'approfondire il rapporto tra cristianesimo ed esercito è stata rilevata soprattutto da P. Brown che ha fatto notare come la maggiore coesione politica dell'impero bizantino si rifletta nella fortuna dei suoi santi militari. Il conflitto tra correnti giudaiche e greche nel cristianesimo è sempre piú all'ordine del giorno[2]. A. H. M. Jones nella sua grande opera ha ulteriormente chiarito la sua visione non ortodossa della legislazione corporativistica nel Basso Impero – vano sforzo, secondo lui, d'imbrigliare la crescente mobilità sociale[3]. In parziale concorrenza di indagini S. Mazzarino ha accentrato la democratizzazione della cultura del Basso Impero e ha scritto pagine non dimenticabili sulla storiografia del Basso Impero in *Il Pensiero Storico Classico*, II, 2, 1967. E. R. Dodds ha esteso le sue ricerche psicoanalitiche alla religiosità del III secolo e implicitamente ne è venuto affermando la validità per la comprensione del IV secolo. L'analisi degli *Scriptores Historiae Augustae* è stata febbrilmente proseguita con vario successo, ma con la generale tendenza a datarla alla fine del IV secolo e a interpretarla come documento di propaganda anticristiana[4].

[1] Per es. *Aspects of the Christianization of the Roman Aristocracy*, «Journ. Rom. Stud.», 51, 1961, 1-11; *Religious Dissent in the Later Roman Empire*, «History», 46, 1961, 83-101; *Religious Coercion in the Later Roman Empire*, «History», 48, 1963, 283-305; *The Later Roman Empire*, «Econ. Hist. Rev.», 20, 1967, 328-43 (con molta bibl. a cui rimandiamo).

[2] Cfr. per esempio H. CHADWICK, *Early Christian Thought and the Classical Tradition*, 1966; S. PEZZELLA, *Gli Atti dei Martiri*, 1965

[3] Cfr. anche J. GAGÉ, *Les classes sociales dans l'Empire Romain*, 1964; M. K. HOPKINS, «Class. Quart.», 11, 1961, 239-48; ID., «Past and Present», 32, 1965, 12-26; R. MACMULLEN, «Journ. Rom. Stud.», 54, 1964, 49-53 e altri studi soprattutto di M. K. Hopkins sulla mobilità sociale.

[4] Basti qui riferire al volume di J. STRAUB, *Heidnische Geschichtsapologetik in der christlichen Spätantike*, 1963; e ai volumi dell'*Historia-Augusta-Colloquium* di Bonn, 1963 sgg., nonché a P. WHITE, «Journ. Rom. Stud.», 57, 1967, 115-33. Tra gli altri recenti contributi sulla letteratura del IV secolo si notino L. CRACCO RUGGINI, *Sulla cristianizzazione della cultura pagana: il mito greco e latino di Alessandro*, «Athenaeum», 43, 1965, 3-80; A. CAMERON, *Wandering Poets: A Literary Movement in Byzantine Egypt*, «Historia», 14, 1965, 470-509; ID., *The Date and Identity of Macrobius*, «Journ. Rom. Stud.», 56, 1966, 25-38; J. VOGT, *Kulturwelt und Barbaren. Zum Menschheitsbild der spätantiken Gesellschaft*, «Abh. Ak. Mainz», 1967, n. 1.

Infine P. Courcelle ha studiato il valore paradigmatico attraverso i secoli delle *Confessioni* di sant'Agostino e della *Consolazione* di Boezio [1].

È probabile che nessuno di noi collaboratori scriverebbe esattamente ora come scrivemmo nel 1959. Profondamente riveduto dovrebbe essere soprattutto il mio saggio iniziale.

Credo d'interpretare i sentimenti di tutti i collaboratori nel dedicare questa versione italiana alla memoria di Gertrud Bing, che questo ciclo di conferenze aveva voluto a segnare l'ultimo suo anno di direzione del Warburg Institute. G. Bing era felice di vedere tradotti in italiano i libri del suo Istituto.

ARNALDO MOMIGLIANO

Londra, gennaio 1968.

[1] P. COURCELLE, *Les Confessions de Saint Augustin dans la tradition littéraire*, 1963; *La Consolation de Philosophie dans la tradition littéraire*, 1967.

Prefazione all'edizione originale

I rapporti tra paganesimo e cristianesimo nel secolo IV ci sono sembrati un tema adatto per un corso di conferenze all'Istituto Warburg di Londra. Le otto conferenze raccolte vengono pubblicate nella forma in cui furono tenute. Gli autori sono stati lasciati liberi di scegliere il loro argomento e di aggiungere in sede di pubblicazione le note che ritenevano necessarie. Gli specialisti giudicheranno ogni articolo secondo i suoi meriti. Per il lettore comune ho aggiunto, come introduzione, poche pagine sul problema del cristianesimo e della decadenza dell'Impero romano. In origine esse facevano parte di due *Taft Lectures*, da me tenute all'Università di Cincinnati nel 1959.

A. M.

Londra, dicembre 1960.

Il conflitto tra paganesimo e cristianesimo nel secolo IV

Introduzione

Il cristianesimo e la decadenza dell'Impero romano

di Arnaldo Momigliano

1.

Possiamo forse cominciare con una buona notizia: in quest'anno di grazia 1959 è ancora possibile considerare verità storica il fatto che l'Impero romano declinò e cadde. Nessuno, a tutt'oggi, è disposto a negare la scomparsa dell'Impero romano. Ma qui comincia il disaccordo degli storici: quando si domanda perché l'Impero romano sia caduto, si ottiene una sconcertante varietà di risposte. Tanto piú perché c'è la tendenza a identificare gli inizi del Medioevo con la fine dell'Impero romano: tendenza che sarebbe stata ragione di non poca sorpresa per gli uomini del Medioevo, i quali credevano fermamente nella continuità dell'Impero romano. Vi sono naturalmente degli storici che vedono i primi albori del Medioevo e l'inizio del tramonto dell'Impero romano nel momento della conversione di Costantino (312), o in quello dell'inaugurazione di Costantinopoli (330). Vi sono però altri storici che vorrebbero spostare la fine dell'Impero romano sino a quell'anno 1806 – piú precisamente sino a quel 6 agosto 1806 – in cui Napoleone I obbligò l'imperatore Francesco II a firmare l'atto che segnava la fine del Sacro Romano Impero. Tra queste due date estreme vi sono numerose possibilità intermedie. Non pochi sono ancora i tradizionalisti pronti a sostenere la data, un tempo famosa, del settembre 476, quando Romolo Augustolo perse il trono, mentre altri studiosi piú raffinati preferirebbero la morte di Giustiniano (565), o l'incoronazione di Carlo Magno (800), quando l'Impero romano fu in certo senso sostituito da due imperi romani. Un'altra data favorita è quella della caduta di Costantinopoli (1453), che segnerebbe la fine della nuova Roma. Senza lasciarsi spaventare da tanta varietà di opinioni, Arnold Toynbee è riuscito ad aggiungerne una nuova che, a prima vista, sembra di notevole originalità. Dopo aver rimproverato Gibbon per non aver capito che l'Impero romano era cominciato a decadere quattro secoli prima di essere nato, Toynbee sostiene che la crisi della civiltà romana iniziò nel 431 a. C., quando gli Ateniesi e gli Spartani si scontrarono nella guerra del Peloponneso [1]. Quest'opinione, però, non è del tut-

[1] *A Study of History*, IV, pp. 61-63. E. C. WELSKOPF, *Die Produktionsverhältnisse im alten Orient und in der griechisch-römischen Antike*, Berliner Akademie, 1957, dà un'idea della storiogra-

to originale: ci ricorda curiosamente una vecchia tesi marxista. Sino a poco tempo fa gli storici marxisti hanno sostenuto che la crisi della civiltà classica è cominciata con la guerra del Peloponneso o, al piú tardi, con il movimento dei Gracchi. È solo di recente che gli storici russi hanno cominciato ad accorgersi che la loro posizione stava al limite dell'assurdo. Questo gioco di trovare una data per la fine dell'Impero romano può far sorridere, specialmente se la data proposta è di quattro secoli anteriore all'inizio dell'Impero romano; ma è ovvio che il gioco non è cosí sciocco come sembra. Una data non è niente altro che un simbolo: dietro la questione delle date, vi è il problema della continuità della storia europea. È possibile notare una frattura nello sviluppo della storia sociale e intellettuale d'Europa? E, se sí, dove dobbiamo riconoscerla?

Storici, teologi e teorici politici hanno meditato per secoli sulla decadenza e sulla caduta di Roma. Toynbee potrebbe difendersi col dire che gli antichi hanno riflettuto sulla caduta di Roma, prima che Roma desse qualche chiaro segno di decadimento. Mircea Eliade ha osservato a ragione che i Romani erano « ossessionati di continuo dalla " fine di Roma " »[1]. Il problema della decadenza di Roma era già stato formulato da Polibio nel secolo II a. C. L'idea che Roma stesse diventando vecchia è espressa chiaramente da Floro, uno storico del secolo II d. C.[2]. Dopo il sacco di Roma, compiuto da Alarico nel 410, la decadenza di Roma divenne oggetto della piú famosa di tutte le meditazioni sulla storia, il *De civitate Dei* di sant'Agostino. L'Impero romano continuò a sopravvivere, ma tutti sapevano che qualcosa era accaduto. Si parlò quindi di *translatio imperii*, della transizione dall'antico Impero romano al nuovo Sacro Romano Impero di Carlo Magno e degli altri imperatori germanici. Nessuno pose in dubbio che la continuità dell'Impero romano nascondesse un cambiamento. Intorno all'anno mille Ottone III vagheggiò perfino l'idea di far rinascere l'antico Impero romano: egli parlò di *renovatio imperii Romanorum*. Ma il piú grande poeta latino del secolo XI, Ildeberto di Lavardin, non si illudeva sulle condizioni di Roma: « Par tibi, Roma, nihil, cum sis prope tota ruina »[3]. Il desiderio di far rinascere l'antica Roma, l'antica civiltà classica, ispirò il movimento umanistico in Ita-

fia marxista sul mondo antico. Cfr. K. F. STROHEKER, in « Saeculum », I (1950), pp. 433-65; F. VITTINGHOFF, *ibid.*, XI (1960), pp. 89-131; STROHEKER, *ibid.*, XII (1961), pp. 140-57.

[1] M. ELIADE, *Cosmos and History*, ristampa, New York 1959, p. 76.

[2] Cfr. H. WERNER, *Der Untergang Roms*, Stuttgart 1939; S. MAZZARINO, *La fine del mondo antico*, Milano 1959.

[3] Testo in *The Oxford Book of Mediaeval Latin Verse*, ed. F. J. E. Raby, 1959, p. 220. Su Ildeberto cfr. W. REHM, *Europäische Romdichtung*, 2ª ed., München 1960, pp. 43-61. Cfr. P. SCHRAMM, *Kaiser, Rom und Renovatio*, Leipzig 1929; 2ª ed., Darmstadt 1957; R. FOLZ, *L'idée d'empire en Occident du Vᵉ au XIVᵉ siècle*, Paris 1953; E. ANAGNINE, *Il concetto di rinascita attraverso il Medioevo*, Milano 1958; W. GOEZ, *Translatio Imperii*, Tübingen 1958.

lia nei secoli XIV e XV. Ciò implicava la consapevolezza della profonda differenza tra la civiltà cristiana dei primi secoli e il mondo classico di Roma. Va ricordato – perché è essenziale – che il problema della decadenza di Roma che ora ci poniamo è un frutto dell'umanesimo italiano. Proprio in quell'atmosfera, infatti, Flavio Biondo scrisse la sua storia d'Italia « ab inclinatione Romanorum imperii » sino a circa la metà del secolo XV. Egli fissava cosí la decadenza di Roma ai tempi del sacco del 410: i Goti, i barbari, avevano dato l'avvio alla decadenza di Roma.

Dopo Flavio Biondo ogni generazione ha prodotto la propria teoria – o le proprie teorie – sulla decadenza e la caduta di Roma[1]. Gibbon fu solo l'erede di una lunga tradizione di pensiero su questo argomento. Sino alla fine del secolo XVIII pochi storici degni di questo nome seguirono Flavio Biondo, nell'attribuire la decadenza di Roma alle invasioni germaniche. Le cause della decadenza venivano cercate, piuttosto, all'interno dell'impero. Nel Cinquecento Machiavelli e Paruta tentarono di scoprire le cause della decadenza di Roma nella sua costituzione. Nella prima metà del Settecento, e piú precisamente nel 1734, Montesquieu pubblicò le sue *Considérations sur la grandeur et la décadence des Romains*. Con una analisi sottile, egli mostrò come due delle ragioni principali che provocarono la caduta dell'antica Roma fossero state il potere dell'esercito e il lusso eccessivo. Nella seconda metà del secolo, responsabile della decadenza di Roma fu considerato il cristianesimo. Vi è già una nota anticristiana in Montesquieu, che diventa piú forte in Voltaire e ancora piú forte nel *Decline and Fall* di Gibbon. Gibbon concentrò la sua attenzione sul cristianesimo come il principale fattore di cambiamento e, a parer suo, di decadenza nella struttura dell'Impero romano. Solo nell'Ottocento le invasioni germaniche vennero generalmente considerate la chiave di volta per la comprensione della fine dell'antica Roma. In quel secolo prevalsero i sentimenti nazionalistici e la ricerca storica fu soprattutto in mani tedesche: non è sorprendente il fatto che gli studiosi tedeschi giudicassero le invasioni germaniche sufficienti a spiegare il sorgere del Medioevo. L'alternativa piú coerente fu elaborata da Marx e dai suoi seguaci, quando sostennero che l'Impero romano cadde perché la sua struttura sociale, basata sulla schiavitú, fu sostituita dal sistema economico feudale.

[1] Per ciò che segue cfr. W. REHM, *Der Untergang Roms im abendländischen Denken*, Leipzig 1930; A. MOMIGLIANO, *La formazione della moderna storiografia sull'impero romano*, in «Rivista Storica Italiana», 1936 (ristampato in *Contributo alla storia degli studi classici*, Roma 1955, pp. 107-164); S. MAZZARINO, *Storia romana e storiografia moderna*, Napoli 1954, e ID., *La fine del mondo antico* cit.; A. HEUSS, *Römische Geschichte*, Braunschweig 1960, pp. 492-98, 591-600. Su Gibbon cfr. in particolare G. GIARRIZZO, *E. Gibbon*, Napoli 1954 e G. J. GRUMAN, in «History and Theory», I (1960), pp. 75-85.

Negli ultimi anni il quadro è divenuto piú complesso.

Si è ora riconosciuta l'enorme vitalità dell'Impero bizantino e si è dimostrato che gran parte della sua tradizione culturale e politica è di origine greca o romana. Mentre i vecchi bizantinisti – come Charles Diehl – ponevano l'accento sul carattere orientale della civiltà bizantina, una scuola di pensiero piú moderna ha sostenuto, per dirla con N. H. Baynes, che l'Impero bizantino fu il prodotto della fusione della tradizione ellenistica con quella romana [1]. Ci si è anche resi conto sempre piú della parte avuta dall'Islam nei cambiamenti sociali del mondo mediterraneo durante e dopo il secolo VII. Altri studiosi, come l'ungherese A. Alföldi e il tedesco F. Altheim, ci invitano poi a guardare oltre le frontiere dell'Impero, verso quelle tribú nomadi di origine non germanica – Sarmati, Unni, Slavi – che direttamente o indirettamente contribuirono a cambiare il modo di vivere dell'Europa dopo il secolo III d. C.

Come si è detto, nemmeno i marxisti sono oggi in grado di sostenere la teoria che la crisi della civiltà antica è cominciata alla fine del secolo V a. C. Alcune recenti discussioni pubblicate sulla principale rivista sovietica, la «Vestnik drevnej istorii», mostrano i mutamenti avvenuti nelle loro posizioni. Un libro edito nel 1957 da una studiosa di grande intelligenza, E. M. Štaerman, nega l'esistenza di una lotta ben definita tra schiavi e proprietari di schiavi e pone in rilievo la varietà delle forme sociali esistenti nell'Impero romano e la necessità di evitare ogni generalizzazione [2].

Tuttavia, la discussione piú importante sui cambiamenti sociali avvenuti nell'Impero romano è sempre quella svoltasi negli ultimi quarant'anni fra i seguaci dello studioso belga H. Pirenne e i seguaci dell'austriaco A. Dopsch [3]. Come è noto, Dopsch sosteneva in linea di massima che non è rilevabile una soluzione di continuità nel mondo occidentale come conseguenza delle invasioni germaniche. Vi fu una notevole ridistribuzione di terre, ma le forme legali di possesso rimasero essenzialmente romane; la vita cittadina sopravvisse, non vi fu nessun ritorno all'economia naturale, nessuna interruzione nelle grandi vie commerciali e

[1] N. H. BAYNES, *Byzantine Studies and Other Essays*, London 1955, p. 69 (da un saggio del 1930). Cfr. per esempio F. DÖLGER, *Rom in der Gedankenwelt der Byzantiner*, in «Zeitschr. f. Kirchengeschichte», LVI (1937), pp. 1-42, ora in *Byzanz und die europäische Staatenwelt*, Ettal 1953, pp. 70-115.

[2] E. M. ŠTAERMAN, *Krizis rabovladel'českogo stroja v zapadnych provincijach Rimskoj imperii*, Moskva 1957. Cfr. la discussione in «Vestnik drevnej istorii», 1953-55, che è stata iniziata da un articolo di E. M. Štaerman. Due dei contributi dati a questa discussione sono tradotti nel volume collettivo *Etat et classes dans l'antiquité esclavagiste*, Paris 1957. Cfr. anche E. M. ŠTAERMAN, *Programmes politiques à l'époque de la crise du III^e siècle*, in «Cahiers d'Histoire Mondiale», IV (1958), pp. 310-29. La discussione piú recente è riassunta in «Vestnik drevnej istorii», 1961, 4, pp. 30-31.

[3] Una ricca bibliografia si trova in W. C. BARK, *Origins of the Medieval World*, Stanford Cal. 1958. Cfr. la nota su Pirenne di A. RIISING, in «Classica et Mediaevalia», XIII (1952), pp. 87-130.

nella diffusione dei beni culturali. Pirenne ha accettato la tesi di Dopsch per cui l'invasione germanica non pose fine alla struttura sociale greco-romana, ma ha anche sostenuto che l'antico modo di vita è stato sconvolto dagli Arabi: essi avrebbero avuto infatti quella funzione che storici piú tradizionalisti solevano attribuire ai Germani. Secondo il Pirenne, gli Arabi distrussero l'unità del Mediterraneo, paralizzarono il commercio fra Oriente e Occidente, sottrassero l'oro all'Occidente, e spostarono il centro della vita civile dal Mediterraneo al Mare del Nord. L'Occidente, separato da Bisanzio, dovette provvedere a se stesso. L'incoronazione di Carlo Magno fu simbolicamente la risposta dell'Occidente alla sfida dei seguaci di Maometto. Di qui il titolo, alquanto sorprendente, della maggiore opera di Pirenne: *Mahomet et Charlemagne*.

È forse giusto dire che Rostovcev era sostanzialmente d'accordo con Pirenne, contro Dopsch. Naturalmente egli trovava la causa della decadenza delle città non nel sopravvento degli Arabi, ma nella rivoluzione dei contadini contro gli abitanti delle città. Rostovcev, però, era, come Pirenne, un classico *bourgeois*, e identificava la civiltà con la vita cittadina, scorgendo la fine del mondo antico nel declino delle città.

È chiaro che tutti questi studi recenti hanno in comune l'interesse per i cambiamenti strutturali dell'organizzazione sociale dell'Impero romano. È anche innegabile che gli studiosi si sentono sempre meno disposti ad affermare che una semplice formula basti a dar conto dell'estrema varietà di situazioni locali nell'Impero romano. Stiamo ora imparando a rispettare le differenze regionali, tanto quanto le sequenze cronologiche. Cominciamo infine a vedere che ciò che è vero per la Francia del secolo IV non lo è necessariamente per la Spagna, per l'Africa, per l'Italia, a non parlare poi della Siria o dell'Egitto.

Anche gli studi regionali, però, non possono sottrarsi a quella che mi sembra l'obiezione piú seria rivolta sia a Pirenne, sia a Dopsch, e del resto anche a Rostovcev, e cioè che tutti questi storici hanno parlato di cambiamenti sociali senza nemmeno discutere il piú importante di tutti questi cambiamenti, il sorgere del cristianesimo. Piú in generale si può dire che nessuna interpretazione della decadenza dell'Impero romano può essere considerata soddisfacente, se non tiene conto anche del trionfo del cristianesimo. Può sembrare ridicolo dover insistere su questa affermazione tanti anni dopo Harnack e Troeltsch, ma un attento studio delle loro opere può forse spiegare perché esse non siano state accolte con favore dagli altri storici. Benché sia Harnack che Troeltsch fossero perfettamente consapevoli del fatto che la Chiesa era una società in concorrenza con quella dell'Impero romano, pure essi rimasero teologi sino in fondo e si interessarono piú all'idea del cristianesimo che ai cristiani.

Se Rostovcev e Pirenne, che amavano le città degli uomini, non si lasciarono influenzare da teologi che parlavano o sembravano parlare dell'idea della città di Dio, non possono essere biasimati.

Il modesto fine di questo saggio è riaffermare ancora una volta l'idea che vi è un diretto rapporto tra il trionfo del cristianesimo e la decadenza dell'Impero romano. Naturalmente non si tratta di un semplice ritorno a Gibbon. Quello che Gibbon indicò come una potenza puramente distruttrice, va ora inteso nel suo valore intrinseco di *Civitas Dei*, una nuova comunità di uomini per gli uomini. Il cristianesimo originò un nuovo modo di vita, creò nuovi legami, suggerí nuove ambizioni e nuove soddisfazioni. Sino ad oggi nessuno ha compiuto una stima realistica dell'effetto del cristianesimo sulla struttura della società pagana, né noi ci proponiamo di tentare tale impresa in questa sede. Ci limiteremo a poche osservazioni elementari sull'influsso del cristianesimo sulla vita politica tra il IV ed il VI secolo. I fatti fondamentali sono noti a tutti[1].

II.

Nel secolo III l'Impero romano aveva dovuto affrontare il pericolo della disintegrazione. Era sopravvissuto grazie a quegli strenui sforzi di ricostruzione che sono associati ai nomi di Claudio il Gotico, Diocleziano e Costantino. Ne risultò un'organizzazione fondata sulla coercizione. Per ragioni che non sono ancora del tutto chiare, l'economia monetaria crollò nel secolo III: vi furono momenti in cui sembrò che lo scambio e le tasse in derrate dovessero sostituirsi nell'impero alle transazioni monetarie. Ma la crisi venne superata e Costantino introdusse monete d'oro, i *solidi*, che rimasero la misura valida per circa ottocento anni e servirono come base fondamentale per il sistema fiscale e per le transazioni private. Per l'uso corrente vi era però una moneta svalutata e le fluttuazioni nel cambio tra questa e l'oro rimasero una fonte di incertezza e una

[1] Il mio punto di vista è già stato espresso nell'articolo «Roma, Impero» nell'*Enciclopedia Italiana*, vol. XXIX (1936) e in *La formazione della moderna storiografia ecc.* cit., ora in *Contributo ecc.* cit. Tra i contributi piú recenti cfr. l'ammirevole saggio di A. H. M. JONES, *The decline and fall of the Roman Empire*, in «History», 1955, pp. 209-26 e S. MAZZARINO, *La fine del mondo antico* cit., con bibliografia. Nelle nuove edizioni di E. STEIN, *Histoire du Bas-Empire*, I, Paris 1959 e, meglio, di G. OSTROGORSKY, *Geschichte des byzantinischen Staates*, München 1952 (3ª ed., 1963) si trovano i fatti fondamentali. Una tesi discutibile è stata avanzata da A. E. R. BOAK, *Manpower Shortage and the Fall of the Roman Empire in the West*, Univ. Michigan Press, 1955, su cui cfr. M. I. FINLEY, in «Journal of Roman Studies», XLVIII (1958), pp. 156-64. Fondamentali sono anche A. PIGANIOL, *L'Empire chrétien (325-395)*, Paris 1947, in G. GLOTZ, *Histoire romaine*, IV, II, e J. GAUDEMET, *L'Eglise dans l'Empire romain*, Paris 1958. H. DANNENBAUER, *Die Entstehung Europas*, I, Stuttgart 1959, è un'utile rassegna. H.-I. MARROU, in *Nouvelle histoire de l'Eglise*, I, Paris 1963; R. RÉMONDON, *La crise de l'Empire romain*, Paris 1964; A. H. M. JONES, *The Later Roman Empire*, Oxford 1964; J. VOGT, *Der Niedergang Roms*, Zürich 1965.

giustificazione per estorsioni. La classe media emerse dalla crisi demoralizzata e impoverita. I funzionari statali e i soldati venivano pagati meno nel secolo IV che nel III e si ridussero a fare affidamento su guadagni occasionali e sulla corruzione per arrotondare il loro salario. Quale che ne sia la ragione, anche la mano d'opera cominciò a mancare proprio mentre le attività piú diffuse erano rese piú gravose dalle tasse eccessive e dalle sfavorevoli condizioni di vita. Le invasioni barbariche e le guerre civili avevano distrutto una grande quantità di ricchezza. La tendenza ad abbandonare il proprio lavoro spinse il governo a vincolare i contadini alla terra, a rendere certe attività obbligatorie ed ereditarie, a trasformare i consigli comunali in corporazioni, anch'esse obbligatorie ed ereditarie, responsabili per l'esazione delle tasse.

L'esercito aveva bisogno di uomini. Sembra che ne fossero necessari almeno cinquecentomila, né vi erano abbastanza volontari per raggiungere questo numero. Non era facile reclutarli: i proprietari terrieri dovevano contribuire con reclute scelte fra i loro servi, o almeno dovevano versare in cambio una certa quota di denaro. Il figlio di un soldato era obbligato, almeno in certe circostanze, ad abbracciare il mestiere del padre. I soldati migliori, però, venivano reclutati fra i barbari, specialmente Germani e Sarmati, trasferiti entro i confini dell'Impero, o individualmente o in comunità. L'esercito era organizzato pertanto in modo antieconomico, e l'inconveniente era reso piú acuto dalla divisione tra l'esercito delle frontiere e quello dell'interno. Le frontiere venivano protette da soldati molto meno pagati e meno rispettati dei loro commilitoni della forza mobile centrale.

Per pagare un esercito di questo tipo occorreva un Impero prospero. Ma l'Impero non lo era e vi sono valide ragioni per ritenere che la poca sicurezza e l'inflazione ostacolassero il commercio. Non abbiamo abbastanza notizie sul volume del commercio all'interno dell'Impero romano in un dato periodo, e non siamo pertanto in condizione di provare con delle cifre che il commercio del secolo IV fosse inferiore, per esempio, a quello del II. Dalla decadenza della borghesia nel secolo IV e dall'importanza pressoché esclusiva dei grandi proprietari terrieri possiamo dedurre però che ben pochi dovevano essere i commercianti in floride condizioni economiche. Si ha l'impressione che il commercio a lunga distanza cadesse sempre piú nelle mani di piccole minoranze di Siri e di ebrei.

Da quando due capitali avevano sostituito l'unica capitale, vi era un maggior numero di spese improduttive. Costantinopoli, la nuova Roma, divenne una città meravigliosa. Come nella vecchia Roma, però, i cittadini di Costantinopoli avevano il privilegio di un rifornimento gratuito di pane con grano proveniente dall'Egitto.

I predicatori nei loro sermoni dipingevano a fosche tinte il contrasto tra la ricchezza e la povertà e finivano sempre col concludere che la ricchezza era alla radice dell'oppressione. Sant'Ambrogio in Occidente e san Giovanni Crisostomo in Oriente attaccavano i ricchi che accumulavano case e campi, dopo aver scacciato i vecchi proprietari. Tali affermazioni sembrano confermate dai pochi dati che possediamo sulle proprietà individuali nel secolo IV e V. Alcune famiglie avevano proprietà principesche sparse in varie province dell'Impero. Risiedevano sempre piú a lungo, sebbene non ancora esclusivamente, in campagna e le loro proprietà erano unità autosufficienti. I proprietari terrieri piú ricchi erano membri della classe senatoria. Anche sotto questo aspetto il cambiamento rispetto al secolo III è chiaro e importante. Nel secolo III la classe senatoria era decisamente in declino. I senatori vennero privati del comando degli eserciti e, sino a un certo punto, del governo delle province. La situazione del secolo IV non permise ai senatori di riottenere il controllo dell'esercito: i soldati di professione, per lo piú di origine germanica, presero il loro posto. La classe senatoria, però, assorbí i suoi antichi rivali, i cavalieri, e si sviluppò in una cricca potente di grandi proprietari terrieri che, specialmente in Occidente, monopolizzarono quel tanto di vita civilizzata che rimaneva al di fuori della Chiesa, e svolsero un ruolo sempre piú importante nella Chiesa stessa. Senatore e grande proprietario terriero divennero quasi sinonimi. Erano persone che conoscevano gli agi e i piaceri della vita, coltivavano la retorica e la poesia. A Roma, sotto la guida di Simmaco, formarono l'ultimo bastione del paganesimo; altrove si volsero alla Chiesa.

III.

Il fatto che l'aristocrazia abbia avuto un'importanza sempre maggiore negli affari della Chiesa è solo uno degli aspetti di quello che è forse il carattere centrale del secolo IV: l'affermarsi della Chiesa come organizzazione in concorrenza con lo Stato, capace di attrarre in misura crescente le persone colte e influenti. Lo Stato, che pure cercava di irreggimentare ogni cosa, non era in grado di sopprimere o di impedire la concorrenza della Chiesa. Ci si poteva sottrarre all'autorità dello Stato abbracciando la carriera ecclesiastica. Chi amava il potere scopriva ben presto la possibilità di trovare maggior potere nella Chiesa che nello Stato. La Chiesa aveva attratto le menti piú creative: sant'Ambrogio, san Gerolamo, Ilario di Poitiers, sant'Agostino in Occidente; Atanasio, Giovanni Crisostomo, Gregorio Nazianzeno e Basilio di Cesarea in Oriente:

quasi tutti erano dominatori nati, di una tempra che, se si eccettua lo studioso imperatore Giuliano, era difficile trovare sul trono imperiale. Univano la teologia cristiana alla filosofia pagana, l'abilità mondana nella politica alla fede sicura in valori immortali. Sapevano dire all'uomo colto e all'ignorante come doveva comportarsi e, di conseguenza, riuscivano a trasformare sia l'aspetto esterno sia il piú intimo significato dell'esistenza quotidiana per un numero sempre maggiore di persone.

Gibbon non faceva altro che semplificare un fatto estremamente complesso quando diceva che il cristianesimo era responsabile della caduta dell'Impero. Egli si era accorto, però, che la Chiesa attirava molti uomini che in passato sarebbero divenuti eccellenti generali, governatori di province, consiglieri di imperatori. La Chiesa inoltre rendeva la gente comune orgogliosa non delle loro vecchie istituzioni politiche, ma delle loro nuove chiese, dei loro monasteri, delle opere benefiche ecclesiastiche. I soldi che un tempo sarebbero stati usati per la costruzione di un teatro o di un acquedotto, ora andavano alla costruzione di chiese e di monasteri. L'equilibrio sociale cambiava, a vantaggio delle condizioni spirituali e fisiche dei monaci e dei preti, ma a svantaggio delle antiche istituzioni dell'Impero.

L'espansione e il consolidamento dell'organizzazione gerarchica della Chiesa apriva la via all'iniziativa, alle doti di comando, all'ambizione. Con la legge di Teodosio del 392 d. C. i culti pagani furono posti fuori legge. Altre leggi colpivano gli eretici. I preti cattolici avevano ogni tipo di privilegi, incluso quello di essere giudicati dai loro vescovi nel caso di azioni criminali da loro commesse. Era questo il risultato di un secolo di lotte. Quando sant'Ambrogio gettò nella lotta tutto il peso della sua forte e intrepida personalità, riuscí a costringere Teodosio, ormai avanti negli anni, a cedere alle richieste della Chiesa. La vittoria di sant'Ambrogio può essere considerata definitiva per quanto riguarda il paganesimo. Quando Alarico conquistò Roma nel 410, molti si domandarono se la rovina di Roma non fosse un segno del fatto che il cristianesimo era nocivo all'Impero. Prevalse, però, la risposta cristiana a questi dubbi, che aprí un'epoca nuova nella filosofia della storia. Il disastro politico era un fatto reale, ma ancor piú reale era la fede che trasformava nell'intimo le vite della moltitudine e che ora riceveva la sua giustificazione intellettuale nel *De civitate Dei* di sant'Agostino.

Anche se il paganesimo stava morendo, questo non significava che l'unità della Chiesa, voluta da sant'Ambrogio e da sant'Agostino e accettata da Teodosio, fosse del tutto sicura. Le grandi sedi episcopali di Roma, Costantinopoli, Antiochia e Alessandria manovravano l'una contro l'altra. Nessuno attaccava seriamente la primazia romana in Occiden-

te (forse perché le rivendicazioni dei vescovi di Roma erano ancora piuttosto vaghe), ma persino in Roma troviamo vescovi rivali che lottano l'uno contro l'altro, con l'aiuto delle masse fanatiche dei loro seguaci. Serpeggiavano anche varie eresie. Se l'arianesimo era ormai una causa perduta all'interno dei confini imperiali, esso prosperava tuttavia fra i barbari che premevano alle frontiere. Altre eresie, come il priscillianesimo in Spagna o il donatismo in Africa, conservarono per molto tempo la loro capacità di suggestione.

Si può parlare a lungo dei conflitti interni, delle ambizioni mondane, dell'intolleranza della Chiesa. Ma la conclusione è pur sempre che, mentre l'organizzazione politica dell'Impero diventava sempre piú rigida, priva di immaginazione e di successo, la Chiesa rimaneva una forza duttile e agile, pronta a offrire posti a coloro che non potevano venir assorbiti dagli organismi statali. I vescovi erano al centro di grandi organizzazioni volontarie. Fondavano e controllavano istituzioni di carità, difendevano il loro gregge contro i funzionari dello Stato. Quando la situazione militare dell'Impero peggiorò, essi organizzarono spesso la resistenza armata contro i barbari. Non si può non riconoscere che la prosperità della Chiesa è stata al tempo stesso una conseguenza e una causa della decadenza dello Stato. La gente fuggiva dallo Stato dandosi alla Chiesa e indeboliva lo Stato, offrendo le proprie forze migliori alla Chiesa. È questa una situazione che dev'essere a sua volta esaminata e spiegata. La sua importanza fondamentale, però, non può essere trascurata: gli uomini migliori lavoravano per la Chiesa, non per lo Stato.

Il monachesimo è la prova piú efficace delle capacità della Chiesa nel secolo IV [1]. I primi eremiti del secolo III erano cristiani che, per vivere una perfetta vita cristiana, abbandonavano sia il mondo pagano, sia le comunità cristiane, e si ritiravano nel deserto. Non si trattava di una semplice rivolta contro la società, ma di un risultato d'un'esperienza profonda della lotta contro le tentazioni della carne. Dove vi è un eremita, vi è anche il diavolo. Nella tarda antichità il diavolo era una realtà potente e l'eremita era ossessionato dal diavolo e deciso a combatterlo. Il diavolo perseguitava l'eremita, ma l'eremita credeva di avere le armi necessarie per contrattaccare. Sant'Antonio era l'eremita modello e la sua biografia scritta da sant'Atanasio divenne un modello per tutte le vite

[1] Cfr. per esempio F. CAVALLERA, *Saint Jeróme*, Paris 1922; P. C. BAUR, *Der heilige Johannes Chrysostomos und seine Zeit*, München 1930; K. HEUSSI, *Der Ursprung des Mönchtums*, Tübingen 1936; O. CHADWICK, *John Cassian*, Cambridge 1950; G. B. LADNER, *The Idea of Reform*, Cambridge Mass. 1960, pp. 319-424, con bibliografia. Una rassegna degli studi recenti su sant'Antonio si troverà in «Studia Anselmiana», XXXVIII (1956), che gli è dedicato. Sulla regola agostiniana, LADNER, *op. cit.*, p. 356; A.-J. FESTUGIÈRE, *Les Moines d'Orient*, Paris 1961. Cfr. anche D. GORDINI, *Origine e sviluppo del monachesimo a Roma*, in «Gregorianum», XXXVII (1956), pp. 220-60.

dei santi: pochi libri, in qualsiasi tempo, hanno esercitato un'influenza cosí potente. Gli eremiti, però, erano una minaccia per una società cristiana organizzata. Ognuno di loro organizzava la propria vita secondo principî personali, sfidando l'autorità dei vescovi e sostenendo di essere la personificazione del perfetto cristiano. Mentre il cristianesimo ufficiale era tutto teso a organizzare il mondo e a raggiungere un compromesso costruttivo con le ambizioni mondane, gli eremiti esprimevano disprezzo per il mondo. D'altra parte, come riconosceva lo stesso Atanasio scrivendo la vita di sant'Antonio, gli eremiti erano i rappresentanti piú veri dell'ascetismo cristiano: non potevano essere eliminati. Una soluzione del dilemma fu trovata con la creazione di ordini monastici, in cui la vita collettiva secondo stretti regolamenti ascetici costituiva la fuga individuale dell'eremita dal mondo. Prima Pacomio, poi Basilio stabilirono le regole per i monasteri da loro fondati e diretti. La regola di san Basilio ispira ancora oggi le regole monastiche orientali.

Il monachesimo venne introdotto in Occidente nella seconda metà del secolo IV. San Gerolamo fu il divulgatore degli ideali monastici orientali e trovò seguaci tra le piú aristocratiche dame romane. Piú tardi sant'Agostino dettò le regole per coloro che avevano vocazione per la vita monastica, sia nella sua *Regula ad servos Dei*, la cui autenticità è controversa, sia nei suoi trattati ascetici, come il *De opere monachorum* e il *De sancta virginitate*. Cosí fece anche il suo contemporaneo Giovanni Cassiano in Francia. Tutte queste regole offrivano sistemi di vita approvati e introducevano il lavoro manuale come parte normale della giornata di un monaco. Inoltre stabilivano un controllo delle autorità ecclesiastiche, diretto o indiretto, sui monasteri. Questo non significa che si riuscisse a controllare interamente la vita monastica. I monaci, specialmente in Oriente, si dimostrarono spesso sregolati, ribelli, noiosamente fanatici e ignoranti. Il malcontento sociale ebbe gran parte nella formazione della loro psicologia. Ma, tutto sommato, il monachesimo cessò di essere un pericolo e divenne una fonte di potere e di ispirazione per la Chiesa. Da ultimo diventò una forza costruttiva nella società, unendo gli uomini in una nuova forma di vita comunitaria e dando loro una larga indipendenza economica e politica. Quando Cassiodoro aggiunse specifiche attività culturali al lavoro consueto dei suoi monaci, si aprí un nuovo capitolo nella storia intellettuale d'Europa [1]. I monaci non aiutarono l'Impero a sopravvivere. Se giudicati dal punto di vista tradizionale della società pagana, essi costituivano una forza sovversiva; offrivano però un'alternativa alla vita della città pagana.

[1] Per la bibliografia su Cassiodoro cfr. il mio *Secondo contributo alla storia degli studi classici*, Roma 1960, pp. 219-29.

IV.

Il monachesimo è l'esempio piú ovvio di come il cristianesimo costruí qualcosa di propriamente suo, contribuendo a scalzare la struttura militare e politica dell'Impero romano. Ma questo non è che un lato della questione.

Non appena i barbari vennero ammessi nell'Impero, il conflitto tra la società pagana e quella cristiana cambiò aspetto. Si era introdotto un elemento nuovo: bisognava ora vedere se sarebbero stati i pagani o i cristiani ad avere maggior successo nel trattare con i barbari. A partire dalla fine del secolo IV alla Chiesa cristiana fu richiesto non soltanto di esorcizzare i diavoli, ma di domare i barbari. Subito dopo Satana, i barbari erano il problema del giorno. Come i diavoli, i barbari si trovavano dappertutto; diversamente dai diavoli, però, non bastava un semplice esorcismo a scacciarli. La Chiesa doveva ora agire accortamente in situazioni diverse: doveva mostrarsi superiore ai pagani.

Divenne subito chiaro che l'Oriente era piú sicuro dell'Occidente. La pressione germanica piú forte si esercitava sul Reno e sul Danubio. L'Asia era abbastanza sicura. Quella specie di serbatoio militare costituito dall'Asia Minore offriva truppe a sufficienza perché gli imperatori di Costantinopoli potessero controbilanciare l'influsso dei mercenari germanici e contribuire a tenerli a bada. La stessa Costantinopoli si dimostrò una fortezza imprendibile. Ma gli aspetti militari della situazione non possono essere separati da quelli sociali. L'Oriente era piú sicuro non solo perché piú forte, ma anche perché meno scontento dell'amministrazione romana. La concentrazione della ricchezza in poche mani non era giunta cosí avanti come in Occidente. La vita cittadina sopravviveva meglio in Oriente e i contadini non erano quindi sottoposti a oppressioni altrettanto gravi. Se si eccettua l'Egitto, l'Oriente non presentava nessun equivalente delle rivolte endemiche dei Baugadi e dei *circumcelliones* della Gallia, della Spagna e dell'Africa. In Occidente c'era chi si domandava se la propria sorte non sarebbe potuta essere migliore sotto i barbari. Lo stesso sant'Agostino non è sempre sicuro che l'Impero sia senz'altro un bene. Il suo discepolo Orosio ha un passo significativo su coloro che avrebbero preferito vivere tra i barbari. Il prete gallico Salviano, autore del *De gubernatione Dei*, scritto intorno al 450, era stato molto colpito dal carattere dei Germani; e c'è anche la storia famosa di un Romano che viveva tra gli Unni, dicendo di stare meglio con loro che altrove [1].

[1] PRISCO, framm. 8 (MÜLLER, *Fragm. Hist. Graec.*, IV, 87; DINDORF, *Hist. Graeci Minores*, I, 305). In generale cfr. P. COURCELLE, *Hist. littér. des grandes invasions germaniques*, Paris 1948;

Queste testimonianze non significano naturalmente che ovunque nell'Impero i barbari venissero accolti come liberatori. Schiavi e servi non vennero liberati dai barbari; cambiarono soltanto padrone e dovettero sopportare le conseguenze di tutte le distruzioni e rivoluzioni. È vero che i *curiales* vennero a poco a poco liberati dai loro gravami e che il sistema corporativo del tardo Impero cadde in disuso. I *curiales*, però, scomparvero solo perché scomparve la vita cittadina. Rappresentare i barbari salutati al loro arrivo come un esercito liberatore significa alternare i fatti con la fantasia. Tuttavia bisogna tener conto che in Occidente l'opposizione psicologica contro i barbari fu meno forte che in Oriente. Non soltanto la debolezza militare, ma anche il disfattismo aprí la via alle invasioni germaniche dell'Italia e delle province occidentali.

Si impone ormai una ricerca sistematica sulle differenze regionali nell'atteggiamento della Chiesa verso lo Stato romano. Le generalizzazioni sono certo premature, ma alcuni fatti sono evidenti. La patristica greca non produsse mai una critica analitica dello Stato romano paragonabile a quella di sant'Agostino o di Salviano. Al contrario, san Giovanni Crisostomo appoggiò il partito antigermanico a Costantinopoli e Sinesio si convertí e divenne vescovo dopo aver deliberato il programma politico di quello stesso partito. Sembrerebbe che in Occidente, dopo aver contribuito all'indebolimento dell'Impero, la Chiesa fosse propensa ad accettare una collaborazione con i barbari e anche una sostituzione delle autorità romane con i capi barbari. In Oriente (con l'eccezione parziale di Alessandria) la Chiesa non sottovalutò la forza militare dello Stato romano e la lealtà che esigeva. Senza dubbio anche le Chiese orientali quando si presentò l'occasione non esitarono a privare l'amministrazione romana degli uomini migliori e dei loro migliori introiti, ma, almeno a partire dalla seconda metà del secolo IV, si schierarono dalla parte della nuova Roma.

Per chi osservi le due parti dell'Impero vi è una sola conclusione possibile: la Chiesa riuscí a spuntarla in tutti i modi. Essa poteva aiutare il semplice cittadino nella lotta contro i barbari come nell'opera di compromesso con loro. Riuscí là dove la società pagana aveva ben poco da offrire nei due sensi. Il pagano colto era per definizione terrorizzato dai barbari. Non vi era nessun compromesso possibile tra gli ideali aristocratici di un pagano e la violenza primitiva di un invasore germanico. In teoria era possibile idealizzare i barbari: il primitivismo ha sempre avu-

J. STRAUB, in «Philologus», XCV (1943), pp. 255-86, e in «Historia», I (1950), pp. 52-81; H. HELBLING, *Goten und Wandalen*, Zürich 1954; J. FISCHER, *Die Völkerwanderung im Urteil der zeitgenössischen kirchlichen Schriftsteller Galliens*, Heidelberg 1948; F. G. MEIER, *Augustin und das antike Rom*, Stuttgart 1955, con ampia bibliografia.

to i suoi seguaci. Oppure era possibile redimere pochi barbari scelti con una adeguata istruzione e insegnando loro la filosofia. Non vi erano obiezioni di ordine razziale contro i barbari. Ma il barbaro comune, in quanto tale, era solo un incubo per il pagano colto.

I cristiani avevano un diverso atteggiamento e diverse possibilità: potevano convertire i barbari e farne membri della Chiesa: avevano scoperto un ponte tra la barbarie e la civiltà. Oppure la Chiesa poteva dare il proprio appoggio morale alla lotta contro i barbari: la difesa dell'Impero poteva venir presentata come difesa della Chiesa. È ovvio che se dovessimo analizzare nei particolari questo processo, bisognerebbe prendere in considerazione le complicazioni causate dall'esistenza di differenze dottrinarie nell'ambito della Chiesa. In genere si aveva l'impressione che un eretico fosse peggiore di un pagano. Pertanto la lotta contro i Germani ariani diventava ancor piú meritoria della lotta contro i Germani pagani. Sta di fatto che in Occidente la Chiesa si sostituí a poco a poco allo Stato morente nel trattare con i barbari. In Oriente, d'altra parte, la Chiesa si rese conto che lo Stato romano era molto piú vitale e lo appoggiò nella lotta contro i barbari. In Occidente, dopo aver indebolito lo Stato romano, la Chiesa ne accettò la scomparsa e svolse indipendentemente la sua opera di incivilimento dei barbari. In Oriente, la Chiesa finí quasi con l'identificarsi con lo Stato romano di Costantinopoli.

In entrambi i casi la gente comune aveva bisogno di protezione e di guida. Le classi piú ricche erano in grado di provvedere a se stesse sia sotto l'imperatore romano che sotto i re barbarici. Il popolo invece cercava dei capi e li trovò nei vescovi.

Prima di tutto bisognava far qualcosa per organizzare una vita comune cui potessero prender parte romani e barbari. Uno sguardo alla vita di san Severino scritta da Eugippio è sufficiente a darci un'idea di che cosa potesse fare un cristiano coraggioso e intraprendente in queste circostanze difficili. Nei secoli IV e V i vescovi non compirono molti tentativi per convertire i barbari che vivevano oltre i confini dell'Impero romano. Si interessarono vivamente, però, della religione dei barbari che si erano stabiliti nell'Impero. In altri termini, la conversione al cristianesimo fu parte di quel processo per cui i Germani vennero, almeno in certa misura, romanizzati e messi in grado di convivere con i cittadini dell'Impero romano. Questo processo di romanizzazione dei barbari per mezzo del cristianesimo è uno dei fatti essenziali della storia dell'Impero romano da Costantino a Giustiniano. Se non salvò l'Impero, almeno in Occidente, salvò molti elementi della civiltà romana.

La superiorità del cristianesimo sul paganesimo, dal punto di vista del dinamismo e dell'efficienza, era già chiara nel secolo IV. I cristiani si

adattavano meglio alla nuova situazione sociale e politica e potevano trattare piú efficacemente con i barbari. Un'analisi piú accurata dei rapporti tra pagani e cristiani in quel secolo è pertanto il presupposto necessario di ogni nuovo studio sulla decadenza dell'Impero romano. Un'analisi siffatta può forse mostrare che in questo campo, come del resto in altri, l'isolato Jacob Burckhardt era piú vicino al vero di ogni altro storico dell'Ottocento. Il suo libro su Costantino, del 1852, si ispirava a Gibbon ed era spietato nel suo giudizio sull'imperatore che aveva convertito l'Impero al cristianesimo, ma evitava accuratamente ogni confusione fra Costantino e la causa da lui abbracciata. Burckhardt ha cercato di capire che cosa la Chiesa avesse da dare a un Impero in decadenza e in che circostanze essa fosse pronta a farlo. Con questo problema siamo ancora oggi alle prese[1].

[1] Sull'opera di J. BURCKHARDT, *Die Zeit Constantins des Grossen* (trad. it., Firenze 1957), cfr. W. KAEGI, *J. Burckhardt*, III, 1956, pp. 377-421. I rimandi bibliografici delle note precedenti serviranno per un primo orientamento nella bibliografia recente. Ulteriori notizie si troveranno in S. MAZZARINO, *Trattato di storia romana*, II: *L'Impero romano*, Roma 1956. Sul pensiero cristiano cfr. l'opera già citata di G. B. LADNER, *The Idea of Reform*. Sul pensiero politico J. A. STRAUB, *Vom Herrscherideal in der Spätantike*, Stuttgart 1939; O. TREITINGER, *Die oströmische Kaiser- und Reichsidee*, Jena 1938; ristampa, Darmstadt 1956, sono le guide piú utili. Sulle tendenze sociali e intellettuali cfr. S. MAZZARINO, *La democratizzazione della cultura nel Basso Impero*, in *XI^e Congrès Intern. Sciences Historiques. Rapports*, Stockholm 1960, II, pp. 35-54. Sulle eresie cfr. A. H. M. JONES, *Were ancient heresies national or social movements in disguise?*, in «Journal of Theological Studies», X (1959), pp. 280-98; P. R. L. BROWN, *Religious dissent in the later Roman Empire*, in «History», XLVI (1961), pp. 83-101. Sul diritto cfr. J. GAUDEMET, *La Formation du droit séculier et du droit de l'Eglise au IV^e et V^e siècles*, Paris 1957; L. HARMAND, *Le Patronat sur les collectivités publiques*, Paris 1957, p. 421. Sull'aristocrazia romana cfr. P. R. L. BROWN, *Aspects of the Christianization of the Roman aristocracy*, in «Journal of Roman Studies», LI (1961), pp. 1-11. Molte osservazioni di interesse generale si troveranno in L. RUGGINI, *Economia e società nell'Italia annonaria*, Milano 1962.

1.

Lo sfondo sociale della lotta tra paganesimo e cristianesimo
di A. H. M. Jones

Il cristianesimo ha sempre attratto uomini di ogni genere e condizione. Molto prima che la conversione di Costantino rendesse conveniente per gli ambiziosi il professare la religione dell'imperatore, vi erano senatori e soldati cristiani e persino professori cristiani. È vero, tuttavia, che per un motivo o per un altro verso la fine del secolo III il cristianesimo era diffuso molto piú largamente in certe aree e classi sociali che in certe altre. Questo fa sí che uno studio dello sfondo sociale sul quale il cristianesimo combatté la sua battaglia contro il paganesimo sia indispensabile per una retta comprensione di tale lotta.

In questo periodo il cristianesimo era di gran lunga piú forte nelle province di lingua greca dell'Impero, che nelle aree di lingua latina. Naturalmente ciò si deve soprattutto, al fatto che esso aveva avuto le sue origini in una provincia orientale e che i suoi primi missionari erano stati di lingua greca. È vero che sin dai primi tempi l'attività dei missionari si era estesa in Occidente, ma in un primo momento si era limitata alle colonie di immigrati di lingua greca stabilitisi in Roma e nelle altre grandi città. Un cristianesimo di lingua latina appare per la prima volta a Cartagine verso la fine del secolo II, ma in questo stesso periodo la chiesa di Lione era composta principalmente di orientali che parlavano greco [1] e la chiesa romana continuò a usare il greco sino al secolo III e forse anche piú tardi [2]. Anche nel secolo IV, almeno a giudicare dal numero dei vescovati, le province occidentali erano assai piú addietro di quelle orientali. Vi erano aree, come la penisola italiana e l'Africa, dove il cristianesimo aveva una piú vasta diffusione, ma nell'Italia del Nord, e ancor piú in Gallia, in Spagna e nell'Illirico, all'inizio del secolo IV parecchie città di considerevole importanza non avevano ancora un vescovo.

In secondo luogo, ancora nel secolo IV il cristianesimo era una religione fondamentalmente cittadina. Ciò si deve in parte ai metodi con cui si era diffuso. I primi missionari passavano di città in città e diffondevano

[1] EUSEBIO DI CESAREA, *Hist. Eccl.*, V. 1-4.
[2] Ippolito, la cui massima attività si svolse sotto Alessandro Severo, scrisse ancora in greco, e gli epitaffi dei papi del secolo III sono anch'essi in greco.

rapidamente il vangelo in un'area molto vasta, ma non sfioravano neppure la campagna circostante. Le prime chiese erano quindi comunità urbane, e tendevano a rimanere tali. Nella maggior parte dell'Impero esisteva una netta frattura tra città e campagna; in molte zone i contadini non parlavano nessuna delle due principali lingue dell'Impero, ma continuavano a usare le loro antiche lingue: copto, siriaco, tracio, celtico o berbero [1]. I rapporti sarebbero quindi stati differiti anche se i cristiani delle città avessero mostrato maggior interesse per i loro vicini della campagna.

Tuttavia la lentezza dei progressi fatti dal cristianesimo nelle zone rurali va anche attribuita all'innato conservatorismo dei villaggi. In tutti i tempi e in tutti i luoghi i contadini hanno opposto resistenza a ogni cambiamento e sono rimasti ostinatamente attaccati al loro modo di vita tradizionale. Perfino nei secoli VI e VII, quando la maggior parte di loro era stata convertita da un pezzo, in Gallia e in Spagna la Chiesa, come risulta dai ripetuti canoni dei concilî del tempo [2], incontrava grandi difficoltà nel sopprimere gli antichi riti con cui i contadini, da tempo immemorabile, scongiuravano le pestilenze e incrementavano la fertilità dei greggi e dei campi.

Come è ovvio, anche questa generalizzazione ha le sue eccezioni. Sin dai tempi di Traiano, Plinio osserva (non senza sorpresa, si direbbe) che il « contagio di questa superstizione è penetrato non solo nelle città, ma anche nei villaggi e nella campagna » [3]. Sembrerebbe anche che nel corso dell'ultima parte del secolo III il cristianesimo si sia imposto nelle zone rurali dell'Africa e dell'Egitto. Si è osservato che in entrambe queste regioni le dediche pagane degli altari di campagna finiscono improvvisamente verso la metà del secolo III [4]. Questa non è di per sé una prova sufficientemente attendibile, perché in quel periodo di torbidi le iscrizioni divennero assai scarse; ma ciò che avvenne piú tardi autorizza forse qualche congettura. La storia della controversia donatista mostra chiaramente che nel decennio 340-50 il cristianesimo si era ormai imposto nell'Africa rurale: i *circumcelliones*, che erano certamente contadini, rappresentavano già, in questo periodo, una potenza nella regione [5]. In Egitto lo scandalo del calice rotto mostra che a una data lievemente anteceden-

[1] Per le lingue orientali cfr. il mio *The Greek City from Alexander to Justinian*, Oxford 1940, pp. 288 sgg. Per il celtico, GEROLAMO, *Comm. in Ep. Gal.*, II; SULPICIO SEVERO, *Dial.*, I. 27. Per il berbero (e il punico) W. H. C. FREND, *The Donatist Church*, pp. 51-58.

[2] *Conc. Aurel.*, II (533), *can.* 20; *Conc. Aurel.*, IV (541), *can.* 15; *Conc. Turon.*, II (567), *can.* 22; *Conc. Autisiod.* (circa 585), *can.* 1, 3, 4; *Conc. Tolet.*, III (589), *can.* 16; *Conc. Rem.* (624-25), *can.* 14.

[3] PLINIO, *Ep.*, X. 96. 9. Ciò nonostante sant'Ipazio trovò dei gruppi pagani fiorenti nelle campagne della Bitinia all'inizio del secolo V (CALLINICO, *Vita Hypatii*, 103, 124-25, 129-30).

[4] FREND, *The Donatist Church* cit., pp. 83-86.

[5] *Ibid.*, pp. 171 sgg.

te vi era già un sistema ben stabilito di parrocchie rurali nella Mareotide [1]. Se si risale alla generazione precedente, cioè ai tempi della « grande persecuzione », l'Africa e l'Egitto si distinguono nelle statistiche per il numero dei loro martiri e confessori; se ne può dedurre che l'eccezionale ostinazione della resistenza cristiana in queste regioni era dovuta al fatto che le masse dei contadini, di una fibra piú robusta di quella degli abitanti delle città, avevano già adottato la nuova fede.

Le prove che i contadini africani ed egiziani fossero in maggioranza cristiani all'inizio del secolo IV, sono, bisogna riconoscerlo, piuttosto tenui. Per contro in altre zone ci sono prove sicure che molto piú tardi il paganesimo era ancora forte nelle campagne. La vita di Martino di Tours mostra come negli ultimi decenni del secolo IV templi e feste rurali fossero ancora fiorenti nella Gallia [2]. Un po' piú tardi san Giovanni Crisostomo faceva appello ai cristiani di Costantinopoli possidenti perché si occupassero della salute spirituale dei loro affittuari e li guadagnassero alla fede, provvedendo al mantenimento di preti e costruendo chiese nelle loro proprietà [3]. Perfino all'epoca di Giustiniano, Giovanni di Efeso trovò ottantamila pagani da battezzare durante le sue prolungate campagne missionarie nelle zone contadine dell'Asia, Caria, Lidia e Frigia, sebbene questi distretti fossero stati tra i primi a essere evangelizzati [4]. In Occidente, alla fine del secolo VI, papa Gregorio Magno scoperse che in Sardegna esisteva un numero considerevole di contadini, ivi inclusi alcuni affittuari delle chiese, che versavano regolarmente al governatore dell'isola una regalia per assicurarsi la sua connivenza verso i loro riti pagani [5].

In terzo luogo, il cristianesimo aveva fatto progressi relativamente scarsi tra l'aristocrazia e, in generale, negli strati colti dei ceti piú alti. I cristiani non avevano mancato di fare tentativi in questa direzione, perché ben presto la Chiesa si era resa conto dell'importanza che potevano avere i convertiti delle classi dominanti. Tuttavia nei ceti piú elevati l'istruzione ricevuta costituiva un grosso ostacolo alla nuova fede. Bisogna anche ricordare che nei primi tempi il cristianesimo era una fede molto piú aliena dai compromessi di quel che non sia diventato piú tardi, e non aveva ancora acquistato quella multiforme capacità di suggestione per cui esso rispose alle esigenze di tutti. I cristiani guardavano agli antichi dèi con timore e avversione; essi rappresentavano il male e l'attività demoniaca: ogni contatto con loro era pericoloso. Stando cosí le cose, molti credenti sentivano che la cultura classica, permeata di paganesimo, do-

[1] ATANASIO, *Apol. contra Arianos*, LXXV; cfr. LXIII-LXIV.
[2] SULPICIO SEVERO, *Vita Martini*, XII-XV; *Dial.*, I (II). 4, II (III). 8.
[3] GIOVANNI CRISOSTOMO, *Hom. in Acta Apostolorum*, XVIII. 4.
[4] GIOVANNI DI EFESO, *Hist. Eccl.*, 36; *Vite dei santi orientali*, XLIII, XLVII.
[5] GREGORIO, *Ep.*, IV. 23, 25-27, 29; V. 38; IX. 204; cfr. III. 59 (Sicilia).

veva venire respinta *in toto*: anche se non costituiva un vero e proprio peccato, darsi a quel tipo di studi era un giocare col fuoco.

È pur vero che c'era, nel secolo III e perfino nel II, un certo numero di cristiani colti che aveva saputo in qualche modo conciliare la propria fede con la cultura classica; ma per lungo tempo si perpetuò l'idea che le due cose fossero incompatibili. Nel famoso sogno di san Gerolamo, il giudice celeste replica alla sua difesa: « christianus sum », con la dura ritorsione: « ciceronianus es, non christianus » [1]. Ancora alla fine del secolo VI papa Gregorio Magno rimproverava severamente il vescovo di Vienna perché insegnava grammatica: « una sola bocca non può accogliere le lodi di Cristo con le lodi di Giove » [2]. Un sentimento siffatto deve essere stato di gran lunga piú forte agli inizi del secolo IV, quando la sintesi di cristianesimo e di cultura classica era ai suoi albori e costituiva un ostacolo vero e proprio per coloro che erano stati allevati nel rispetto dei poeti, dei filosofi e degli oratori di Grecia e di Roma.

Non bisogna dimenticare inoltre che agli inizi il cristianesimo era una religione volgare. Non soltanto la maggior parte dei suoi seguaci erano persone di basso ceto e di poca o nessuna cultura, ma anche i suoi libri sacri erano rozzi e pieni di scorrettezze, scritti in un greco o in un latino che urtava la sensibilità di ogni uomo colto, educato sui testi di Menandro o di Demostene, di Terenzio o di Cicerone. È difficile, oggi, rendersi conto della gravità di questo ostacolo. Da un lato, siamo abituati al linguaggio biblico e veneriamo la nostra « authorized version » come uno dei piú nobili monumenti della prosa inglese; dall'altro troviamo difficile renderci pienamente conto di quale fosse l'enorme importanza data nell'antichità alla forma dell'espressione. Invece, durante l'Impero, l'istruzione superiore era limitata quasi esclusivamente alla retorica, l'arte del parlare corretto e elegante, e gli uomini che rappresentavano il prodotto di questa educazione tendevano, come è ovvio, a dar maggiore importanza alla forma che al contenuto di ciò che leggevano. Lo stesso Gerolamo confessa che quando era cosí debole da indulgere alla lettura di Plauto, si accorgeva poi di trovare quasi insopportabili i profeti ebrei [3]. Quando Giuliano proibí ai cristiani l'insegnamento dei classici e ordinò loro sprezzantemente « di andare nelle chiese dei Galilei a esporre Matteo e Luca » [4], soltanto due professori cristiani accettarono la sfida. Anch'essi sentivano, però, che le scritture cristiane, nella loro rudezza, non rappresentavano un mezzo d'istruzione adeguato, e si diedero a riscri-

[1] GEROLAMO, *Ep.*, XXII. 30.
[2] GREGORIO, *Ep.*, XI. 34.
[3] GEROLAMO, *Ep.*, XXII. 30.
[4] GIULIANO, *Ep.*, XLII.

verle in forma di poemi epici, di tragedie attiche e di dialoghi platonici [1]. In questa atmosfera spirituale era difficile per le persone colte accettare la nuova fede.

I membri dell'aristocrazia senatoria si trovavano di fronte anche a un altro ostacolo. I senatori, che si ritenevano discendenti della nobiltà repubblicana ed occupavano le magistrature repubblicane insieme con le cariche religiose, si sentivano eredi e guardiani delle antiche tradizioni di Roma. Roma aveva raggiunto la sua grandezza sotto la protezione degli antichi dèi, da essa cosí piamente venerati; « questo culto portò il mondo sotto il mio dominio, – perorava l'Urbe nelle parole di Simmaco, – questi riti hanno respinto Annibale dalle mie mura e i Senoni dal Campidoglio » [2]. A uomini allevati in queste tradizioni riusciva difficile credere che Giove Ottimo Massimo fosse un demone maligno.

È molto difficile stabilire in quale misura il cristianesimo fosse penetrato nei ceti piú elevati all'inizio del secolo IV, nonostante questi ostacoli. L'editto di Valeriano, che imponeva pene speciali a quei senatori ed *equites* romani che rifiutavano di adeguarsi alla politica religiosa dell'imperatore, lascia supporre che già nel 257 vi fossero cristiani in queste classi [3]. I canoni emanati dal sinodo di Iliberris (Elvira), tenuto probabilmente poco prima della « grande persecuzione », impongono penitenze ai cristiani che prendono parte ai riti pagani o ai giochi in veste di *sacerdotes* provinciali o di *duoviri* o *flamines* municipali [4]. Ciò sembra implicare che in Spagna vi fossero non pochi cristiani appartenenti alla classe curiale, anzi che ve ne fossero fra quei suoi membri che non solo ricoprivano le piú alte cariche e i sacerdozi municipali, ma detenevano anche il supremo onore del sacerdozio provinciale. È tuttavia probabile che, nei piú alti strati sociali, i cristiani costituissero una piccolissima minoranza; senza dubbio, le piú antiche famiglie di rango senatorio rimasero prevalentemente pagane sino all'ultima parte del secolo IV. La forza principale del cristianesimo stava nei bassi e medi ceti delle città, nei lavoratori manuali e piccoli impiegati, nei negozianti e commercianti. È significativo il fatto che la città di Cizico, vale a dire il suo consiglio municipale, abbia inviato una delegazione ufficiale a Giuliano per domandare il restauro dei suoi templi, mentre Eleusio, il vescovo che li aveva distrutti, aveva l'appoggio degli operai della locale zecca e delle manifatture tessili statali [5]. Vi erano cristiani anche tra i decurioni di rango piú basso. La composizione della classe curiale era assai eterogenea e, mentre i principali

[1] SOCRATE, III. 16; SOZOMENO, V. 18.
[2] SIMMACO, *Relatio*, III. 9.
[3] CIPRIANO, *Ep.*, LXXXI.
[4] *Conc. Ilib.*, *can.* 2-4, 55, 56.
[5] SOZOMENO, V. 15.

decurioni delle grandi città non erano molto al di sotto dei senatori per nascita, ricchezza e cultura, molti fra i membri piú umili del consiglio municipale, specialmente nelle città piú piccole, erano contadini o modesti artigiani senza pretese di cultura. Diocleziano arrivò perfino a stabilire che l'analfabetismo non dovesse costituire un ostacolo alla posizione curiale [1].

Tuttavia, anche sotto questo rispetto è impossibile generalizzare, data l'esistenza di forti differenze locali, le cui ragioni ci sfuggono. In alcune città la maggior parte della popolazione era cristiana sin dagli inizi, ma altre rimasero a lungo fortemente pagane. In Mesopotamia, Edessa era cristiana già nel secolo III [2], ma a Carre il paganesimo conservò il suo predominio molto dopo la conquista araba [3]. In Siria, Antiochia era prevalentemente cristiana ai tempi di Giuliano, ma gli Apameni difesero i loro templi con energia durante il regno di Teodosio il Grande [4]. La Palestina era una provincia fondamentalmente cristiana nel secolo IV, ma a Gaza la comunità cristiana era ancora sparuta quando Porfirio ne divenne vescovo nel 395: nonostante le leggi di Teodosio i templi pagani erano ancora aperti e il culto pagano veniva celebrato apertamente [5].

Vediamo ora l'incidenza di questi fatti sul conflitto religioso del secolo IV. L'Impero romano aveva un'economia prevalentemente agricola. La grande maggioranza dei suoi abitanti era costituita da contadini e la sua ricchezza derivava quasi completamente dal loro lavoro. Lo Stato, a quel che sembra, ricavava piú del novanta per cento delle sue entrate dalle tasse imposte sulla terra e sulla popolazione agricola [6]. I ceti piú elevati traevano quasi tutta la loro ricchezza dagli affitti pagati dai contadini loro affittuari. Tuttavia, nonostante la loro enorme preponderanza numerica e la loro importanza vitale dal punto di vista economico, le opinioni delle classi contadine non contavano quasi nulla. Esse formavano soltanto una massa inerte e passiva, anche se ostinata. Lo dimostra l'atteggiamento passivo che tennero quando, nel corso del secolo IV, i riti pagani vennero posti al bando e i templi chiusi o distrutti. Del tutto sporadici furono i casi di linciaggio contro missionari poco diplomatici, o la resistenza alla distruzione degli altari [7]; ma gli esempi di violenza tramandatici sono molto rari e sembra che i pagani delle città siano stati molto piú attivi nella difesa dei loro templi. Senza dubbio ciò in parte av-

[1] *Cod. Just.*, X. XXXI. 6.
[2] *C. A. H.*, XII, pp. 439 sgg.
[3] *Encycl. Brit.*, s. v. «Sabians».
[4] SOZOMENO, VII. 15.
[5] MARCO DIACONO, *Vita Porphyrii.*
[6] «Recueils de la Société Jean Bodin», VII (1955), pp. 161 sgg.
[7] Come nella storia raccontata da VIGILIO DI TRENTO, *Ep.* I, II (MIGNE, *P. L.*, XIII. 449-58).

venne perché le leggi contro il paganesimo erano imposte nelle campagne in modo meno rigido che nelle città; ma in linea di massima i contadini sembrano essersi sottomessi tranquillamente alle autorità. Ciò non significa che abbandonassero di buon grado i riti e le credenze ancestrali. È vero che il cristianesimo conquistò gradualmente le campagne, ma si trattò di un processo assai lento e che non si può assolutamente dire compiuto nemmeno nel secolo VI. Tuttavia i contadini offrirono soltanto una resistenza passiva, continuando ostinatamente a celebrare i loro culti antichi: alla luce del sole se, come spesso accadeva, le autorità se ne disinteressavano o si lasciavano persuadere con il denaro a chiudere un occhio; di nascosto, se invece la legge veniva imposta seriamente.

Il proletariato delle città – e con esso la classe dei negozianti e dei commercianti – era dunque un'entità trascurabile da un punto di vista numerico ed economico. Erano assai piú numerosi i contadini, e l'unica tassa che i proletari pagavano, la *collatio lustralis*, era una voce minima nel bilancio. Se si escludono i lavoratori della zecca e delle fabbriche di armi o tessili, il proletariato urbano non era indispensabile allo Stato. D'altro lato, però, aveva molte piú occasioni di esprimere le proprie idee e di farsi sentire. Poteva alzare la loro voce nel teatro o in altri ritrovi pubblici, e se queste dimostrazioni non raggiungevano il risultato voluto, poteva inscenare manifestazioni di protesta. In mancanza di una polizia adeguata, questi tumulti spesso assumevano, specialmente nelle grandi città, proporzioni pericolose, e l'esercito doveva intervenire per sedarli. In tal modo i poveri delle città potevano esercitare sulla vita politica un influsso non giustificato né dal loro numero, né dalla loro importanza economica. Tuttavia non costituivano piú che un intralcio, eliminabile ogni volta che il governo lo volesse, con uno spiegamento di forze relativamente modesto.

Elemento assai piú importante era ovviamente l'esercito. Nel secolo IV esso era reclutato, non sappiamo in quali proporzioni, da tre fonti principali: i figli dei soldati in servizio e dei veterani, i contadini coscritti nelle campagne, e i barbari che abitavano oltre le frontiere dell'Impero. Si è quindi indotti a credere che all'inizio del secolo i suoi membri fossero in grande maggioranza pagani. Vi erano naturalmente soldati cristiani anche nel secolo III. Esiste qualche autentico atto di martire soldato e nel 298 il proconsole d'Africa poteva rispondere a un cristiano obiettore di coscienza: « vi sono dei soldati cristiani che servono negli eserciti dei nostri signori Diocleziano e Massimiano, Costanzo e Massimiano [Galerio] »[1]. Tuttavia, si può osservare, questa frase fu pronun-

[1] *Acta Maximiliani*, in RUINART, *Acta Sincera*, pp. 340-42.

ciata in Africa, dove, come abbiamo visto, i contadini probabilmente erano già stati convertiti alla nuova fede. La famosa Legione tebana, se non si tratta di una leggenda, sarà forse venuta anch'essa da una regione eccezionale, l'Egitto. Ci dovevano però essere, in genere, ben pochi soldati cristiani nell'esercito quando Costantino, prima della battaglia al ponte Milvio, decise di dipingere il monogramma ☧ sugli scudi dei suoi soldati. I barbari erano ancora pagani e tale era la massa dei contadini, specialmente nelle zone di migliore reclutamento per l'esercito: la Gallia e l'Illirico. Un piccolo indizio ci lascia infatti supporre che l'esercito che due anni piú tardi, sotto la protezione del labaro, combatté e vinse la guerra contro Licinio – una crociata contro un tiranno pagano, secondo la propaganda di Costantino – fosse ancora pagano. Una strana legge del *Codice Teodosiano* ci ha tramandato le acclamazioni dei veterani congedati dopo la guerra: « Auguste Constantine, dei te nobis servent » [gli dèi ti conservino a noi] era il loro grido, e queste riprovevoli parole non vennero corrette in « Deus te nobis servet » finché Giustiniano non ripubblicò la legge per inserirla nel suo codice [1].

Sino a che punto l'esercito sia divenuto cristiano nel corso del secolo IV è difficile dire. Le sue reclute devono essere state in prevalenza pagane. Il cristianesimo, come si è visto, faceva progressi molto lenti nelle campagne e la maggior parte delle reclute contadine deve aver continuato a credere nella vecchia fede. In seguito alla conversione dei Goti e di altre tribú della Germania occidentale, una parte dei barbari reclutati sarà stata cristiana, ma la maggioranza, per quello che sappiamo, era, nel secolo IV, di provenienza franca o alemanna, apparteneva cioè a popolazioni tuttora e ancora a lungo pagane. Ci si poteva dunque aspettare che nella lotta l'esercito rappresentasse un fattore potente in favore della parte pagana.

In realtà esso svolse un ruolo puramente passivo. Obbedí con eguale lealtà a Costantino e ai suoi figli, a Giuliano l'Apostata e ai suoi successori cristiani. Può darsi che la disciplina militare e l'abitudine all'obbedienza fossero forze piú potenti delle convinzioni religiose. Tuttavia, la scarsa documentazione che abbiamo tende a provare piuttosto che i soldati si uniformarono piú o meno passivamente alla religione prevalente nello Stato, qualunque essa fosse. Sembra che Giuliano abbia ereditato da Costanzo II un esercito che, sia pur superficialmente, era per buona parte cristiano. Quanto egli afferma in una lettera a Massimo [2] – che la maggior parte dell'esercito di Gallia, impegnato nella lotta contro Co-

[1] *Cod. Theod.*, VII. xx. 2 = *Cod. Just.*, XII. xlvi. 1; per la data cfr. O. SEECK, *Regesten der Kaiser und Päpste für die Jahre 311 bis 476 n. Chr.*, Stuttgart 1919, p. 176.
[2] GIULIANO, *Ep.*, XXXVIII.

stanzo, venerava gli dèi – suona come un vanto sui risultati raggiunti nel modificare in breve tempo, quanto era trascorso dal momento della sua proclamazione, l'atteggiamento delle truppe in fatto di religione. La descrizione che abbiamo da Gregorio Nazianzeno della sua insidiosa propaganda dimostra una volta di piú che Giuliano trovò l'esercito d'Oriente pieno di cristiani, e il suo tono fa capire che il successo nel riconquistare le truppe alla vecchia religione era considerevole[1]. Tuttavia, quando Giuliano morí, le truppe accettarono senza turbamento – anche se senza entusiasmo – il cristiano Gioviano e acclamarono Valentiniano, che aveva dimostrato pubblicamente la sua devozione alla nuova religione dimettendosi dalla propria carica militare sotto Giuliano.

Questa indifferenza religiosa dei militari in un periodo in cui le passioni religiose sembravano cosí importanti è un fenomeno strano. La si può forse spiegare con il fatto che l'esercito era composto di uomini strappati al loro ambiente usuale e gettati in un mondo nuovo, ove nulla vi era di familiare. Nei loro villaggi i contadini erano attaccati ostinatamente alle abitudini e alle credenze antichissime della loro comunità, ma una volta sottoposti agli ufficiali incaricati del reclutamento, trasferiti in province lontane e mescolati a una folla eterogenea di estranei, finivano per essere completamente disorientati. I vecchi dèi erano troppo lontani, e i contadini, sconcertati, accettavano il culto prevalente nell'esercito. Analoga era la posizione delle reclute barbariche. Anch'esse venivano a trovarsi in un ambiente estraneo e, a quel che sembra, la maggioranza vi si assimilava, perdendo i contatti con la gente della propria tribú in patria e adottando i costumi romani e, al tempo stesso, la religione prevalente.

Alla fine del secolo IV e all'inizio del V vi erano ancora alcuni ufficiali germanici di alto rango rimasti pagani, nonostante i molti anni di servizio militare romano: il franco Arbogaste e i goti Fravitta e Generid[2] (ma questi ultimi due sono citati come eccezioni). Con il susseguirsi degli imperatori cristiani l'esercito divenne sempre piú cristiano. Di norma i figli dei soldati e dei veterani venivano cresciuti nella nuova religione e cosí, ben presto, barbari e reclute contadine finivano con l'assimilarsi. Notevole è il fatto che Arcadio, quando dovette ricorrere all'esercito per arrestare Giovanni Crisostomo, si sia servito di un reggimento di Traci appena arruolati[3]: probabilmente temeva che i suoi soldati piú anziani provassero scrupolo a strappare un vescovo dal suo altare; di conseguenza, preferí ricorrere a reclute ancora pagane.

[1] GREGORIO NAZIANZENO, *Oratio IV* (*in Julianum*, I), 64 sgg., 82 sgg.
[2] PAOLINO, *Vita S. Ambrosii*, XXVI, XXXI; ZOSIMO, V. 20, 46.
[3] PALLADIO, *Dialogus*, IX (ed. Colman-Norton, p. 57).

Per passare ai ceti piú elevati, il vecchio ordine senatorio, sebbene conservasse la sua immensa ricchezza e il suo prestigio sociale, negli ultimi decenni del secolo III aveva perduto gran parte della sua importanza politica. Se dobbiamo credere ad Aurelio Vittore, sotto Gallieno i senatori erano stati esclusi dalle cariche militari [1], e Diocleziano, nella sua riorganizzazione dell'Impero, li aveva relegati in funzioni del tutto secondarie. La prefettura dell'Urbe e i due proconsolati d'Asia e d'Africa erano ancora riservati ai senatori, che potevano servire come *correctores* delle province italiane e dell'Acaia; però, a parte queste cariche onorifiche, che praticamente non avevano alcuna importanza, i senatori non potevano prendere parte all'amministrazione dell'Impero, affidata, invece, a cittadini dell'ordine equestre [2]. Quest'ordine divenne l'aristocrazia ufficiale dell'Impero e crebbe largamente di numero. Infatti, non solo le riforme di Diocleziano portarono alla creazione di varie nuove cariche, militari e amministrative, ma molti cittadini, che aspiravano al prestigio sociale o ai privilegi legali dell'ordine, ottennero di esservi ammessi mediante la concessione di posti onorifici o dei titoli puramente nominali di *egregius*, *centenarius*, *ducenarius* o *perfectissimus*.

Costantino si mostrò meno ostile verso il Senato, aumentando il numero dei posti riservati ai senatori, ammettendoli ad altre cariche amministrative elevate e includendoli fra i suoi *comites*. Al tempo stesso cominciò ad allargare l'ordine, concedendo il rango senatorio a molti dei suoi piú alti ufficiali equestri e ad altri suoi favoriti. Questa politica venne continuata e sviluppata dai suoi figli, tanto che verso la metà del secolo IV diventò una regola che tutte le piú alte cariche dell'amministrazione civile comportassero il titolo di senatore. Questo significava, da un lato, che i senatori per nascita vi erano eleggibili, dall'altro, che se persone di classe piú bassa venivano scelte per quegli uffici, diventavano automaticamente senatori. Lo stesso criterio fu applicato alle piú alte cariche militari sotto Valentiniano e Valente. Ne risultò che l'ordine equestre, limitato a un numero sempre decrescente di uffici di basso rango, perdette parte del suo potere e del suo prestigio e gli arrampicatori sociali non aspirarono piú a esservi iscritti. D'altra parte, l'ordine senatorio diventò ancora una volta l'aristocrazia ufficiale dell'Impero, ma fu, al tempo stesso, largamente accresciuto di numero e profondamente trasformato nel carattere. Non soltanto si era ingrandito per tutti coloro che ne facevano parte grazie alle loro cariche civili e, piú tardi, militari; ma anche coloro che precedentemente avevano aspirato all'ordine equestre, ora si sforza-

[1] AURELIO VITTORE, *De Caesaribus*, XXXIII. 34.
[2] «Journal of Roman Studies», 1954, pp. 26 sgg.

rono di aprirsi una via al Senato per mezzo di titoli onorifici di rango senatorio o dell'appellativo di *clarissimus*. Questo afflusso minacciava di ridurre il prestigio dell'aristocrazia municipale dell'Impero, ossia l'ordine curiale, e il governo imperiale tentò periodicamente di controllarlo. Tuttavia questi sforzi non erano troppo energici e nessuna legge valeva contro l'interesse e la corruzione. L'ordine senatorio continuò a espandersi, soprattutto nella metà orientale dell'Impero, dove Costanzo II volle creare un suo Senato in Costantinopoli con parità di diritti rispetto a quello di Roma, chiamando a farne parte migliaia di nuovi membri[1].

I nuovi senatori avevano origini diverse. Naturalmente provenivano in gran parte dai ranghi piú elevati della classe curiale, le vecchie famiglie dell'aristocrazia provinciale e municipale. Si credeva allora che tali uomini, grazie alla loro nascita, ricchezza e educazione, erano adatti a ricoprire le cariche civili e degni di essere ammessi nell'aristocrazia senatoria. Si aggiunga che avevano le relazioni sociali e il denaro necessari per appoggiare con successo le proprie pretese. Sia le cariche ufficiali, sia il rango senatorio erano dovuti di norma all'interessamento degli uomini piú potenti a corte, e questo interessamento si doveva comprare con denaro sonante. Coloro che occupavano posti importanti o erano facoltosi si trovavano ovviamente avvantaggiati nell'iniziare i contatti necessari e nel ricompensare adeguatamente i vari protettori per i servizi resi. È però vero che gran parte dei nuovi senatori, tra cui molti che salivano alle cariche piú alte, provenivano dai gradini piú bassi della scala sociale. Vi erano per esempio coloro che giungevano in alto attraverso la carriera militare e i vari gradi di *magister militum*, *comes rei militaris* o *dux*. Alcuni di essi erano di origine barbarica, ma molti erano Romani, e, poiché nel secolo IV l'esercito offriva una *carrière ouverte aux talents*, alcuni erano di origini assai umili. Sappiamo di due contadini che, da soldati semplici, giunsero alle piú alte cariche militari: Arbezione, che come *magister peditum* fu per molto tempo una delle personalità piú influenti alla corte di Costanzo II, e Graziano il vecchio, padre di Valentiniano e Valente, che raggiunse la carica di *comes rei militaris*[2]. Casi siffatti erano relativamente rari, ma vi deve essere stato un numero notevole di senatori i cui padri avevano iniziato la propria carriera come semplici contadini.

Anche il foro era una strada che permetteva a uomini abili e ambiziosi, di umili origini, di salire in alto. Era normale che gli amministratori militari e civili scegliessero giovani avvocati promettenti, per servirsene come consiglieri giuridici, e di solito essi, dopo aver occupato due o tre

[1] Cfr. il mio *The Greek City ecc.* cit., pp. 193 sgg.
[2] AMMIANO MARCELLINO, XV. II. 4; XXX. VII. 2-3.

posti del genere, erano nominati a qualche governatorato provinciale, e potevano poi arrivare sino a una prefettura del pretorio. Libanio deplora che l'avvocatura fosse diventata una professione cosí popolare da far trascurare gli studi umanistici. Gli impieghi non andavano piú a uomini forniti di un'educazione liberale, ma toccavano agli avvocati. Ne risultava che i giovani disprezzavano la retorica e si affollavano a Berito, alle scuole di legge [1]. Naturalmente non tutti gli avvocati erano di umili origini: la professione non era disdegnata nemmeno dai ricchi *curiales* e perfino da taluni senatori; era possibile, tuttavia, giungere alle posizioni piú alte anche per le persone di condizione piú modesta. Massimino, che concluse la sua carriera come prefetto del pretorio delle Gallie e braccio destro di Valentiniano, era figlio di un impiegato statale di basso rango, un impiegato delle finanze nell'ufficio provinciale di Valeria [2].

Se la rapida carriera degli avvocati provocava l'indignazione di Libanio, l'ascesa al potere dei funzionari palatini, in particolare dei notai imperiali, lo colmava di rabbia furiosa. Che età è mai questa – egli esclama piú di una volta – in cui uno stenografo divenga prefetto del pretorio! [3]. I compiti dei notai imperiali consistevano nel tenere i verbali del concistoro; all'inizio del secolo IV erano semplici impiegati, qualificati principalmente per la loro conoscenza della stenografia e di solito di bassa estrazione sociale. Tuttavia i continui e intimi rapporti con l'imperatore e con i suoi ministri offrivano grandi possibilità di avanzamento; i notai venivano impiegati in missioni confidenziali, venivano assunti alle varie cariche del palazzo e talora giungevano sino ai piú alti uffici dello Stato. In uno dei suoi discorsi Libanio dà una lista di coloro che per tale via da stenografi erano diventati senatori. Essa include molti dei piú grandi nomi della parte orientale dell'Impero intorno alla metà del secolo IV: Ablabio, gran prefetto del pretorio di Costantino, console nel 331, Daziano, console nel 358, e inoltre quattro prefetti del pretorio di Costanzo II: Filippo, console nel 348, Tauro, console nel 361, Elpidio e Domiziano. Tra questi – egli dichiara – Daziano era figlio di un guardarobiere delle terme, Filippo di un salsicciaio, Ablabio aveva iniziato la sua carriera come impiegato in un ufficio provinciale e il padre di Domiziano era un manovale [4].

In tal modo nel corso del secolo IV l'ordine senatorio divenne un gruppo sociale oltremodo composito. La sua composizione e la sua struttura differivano in Oriente e in Occidente. A Roma vi era un forte nu-

[1] LIBANIO, *Orationes*, II. 43-44; XLVII. 22; XLIV. 27-28.
[2] AMMIANO MARCELLINO, XXVIII. I. 3-6.
[3] LIBANIO, *Orationes*, II. 44, 46, 58 sgg.; XVIII. 131-34; XXXI. 3; XLII. 25.
[4] LIBANIO, *Orationes*, XLII. 23-24.

cleo di antiche famiglie che si vantavano di discendere dai Gracchi e dagli Scipioni, e comunque vadano giudicate queste pretese, rimane il fatto che i membri di queste famiglie si consideravano ed erano considerati aristocratici del piú bel sangue blu ed ereditavano immense ricchezze. Molti di loro si accontentavano di cariche puramente onorifiche, che ritenevano loro dovute, e non prendevano parte attiva al governo dell'Impero. Altri però, come il grande Petronio Probo, continuavano a occuparsi di politica. In Occidente l'ordine senatorio aveva due punti focali principali: Roma era ufficialmente la capitale dell'Impero, la sede del Senato, e le vecchie famiglie vi avevano la loro massima potenza; la capitale amministrativa dell'imperatore, però, non era piú Roma, ma il *comitatus* imperiale, ovunque l'imperatore fosse in un determinato momento: Milano, Parigi, Sirmio. Qui i membri delle antiche famiglie si trovavano meno a loro agio ed erano sopraffatti per numero dagli uomini nuovi, innalzatisi al servizio dell'imperatore.

In Oriente non esisteva una divisione simile. Costantinopoli era a un tempo centro del governo, e sede del Senato; il *comitatus* e l'ordine senatorio erano strettamente associati, con il risultato che la corte dominava il Senato. A Costantinopoli, inoltre, non vi era un nucleo cosí saldo di antiche famiglie. Come osserva Libanio con ironia piuttosto pesante, « il Senato non è composto interamente di nobili i cui antenati hanno avuto cariche per quattro e piú generazioni, sono stati ambasciatori o si sono dedicati alla cosa pubblica »[1]. Senza dubbio Costanzo II vi aveva inscritto tutti i senatori domiciliati nei suoi domini, ma essi non potevano essere molti, né particolarmente eminenti. L'*élite* senatoria di Costantinopoli era formata da uomini come Filippo e Tauro, arrivati alla loro alta posizione dalle piú umili origini; nel secolo V e VI furono i discendenti di questi uomini che formarono l'aristocrazia imperiale.

Questi fatti influivano sulla battaglia religiosa, perché la religione dei senatori era, almeno in certa misura, determinata dalla loro origine sociale. In Oriente la parte piú alta dell'ordine era composta in prevalenza da uomini provenienti dagli strati sociali piú profondamente impregnati di cristianesimo: i bassi ceti medi e anche, se bisogna credere a Libanio, il proletariato urbano. Per quel che sappiamo, difatti, la maggior parte degli uomini con funzioni dirigenti in Oriente nel secolo IV erano cristiani; le due eccezioni principali erano Temistio, che doveva la sua ascesa alla fama di filosofo, e Taziano, un avvocato che, dopo una lunga carriera amministrativa, era arrivato alla carica di prefetto del pretorio. Molti di loro erano senza dubbio cristiani già prima dell'ascesa al potere, e quanti

[1] LIBANIO, *Orationes*, XLII. 22.

non lo erano, non avevano avuto un'educazione retorica, che li predisponesse contro il cristianesimo; di conseguenza non trovavano troppe difficoltà nell'accettare la religione della corte.

La maggior parte dei senatori orientali, provenienti dagli strati superiori dell'ordine curiale, doveva essere meno unanime nella sua lealtà. Le loro famiglie tenevano molto al retaggio ellenico e per lungo tempo, in Oriente, ogni forma di istruzione superiore conservò una colorazione nettamente pagana. Nel secolo IV molti tra i piú grandi retori e filosofi erano pagani e parecchi di loro rimasero tali anche nel secolo V e VI. Zaccaria di Mitilene, nella sua *Vita* di Severo di Antiochia, ci dà un quadro impressionante della vita universitaria di Alessandria dove aveva vissuto, con Severo, da studente nell'ultimo quarto del secolo V. Non soltanto la maggior parte dei professori pare fosse pagana, ma pagana anche gran parte degli studenti, e Zaccaria racconta storie orribili sul tempio nascosto in cui essi celebravano riti segreti [1]. Persino nel secolo VI Atene, che continuava ad essere la città universitaria piú importante dell'Oriente, conservava un aspetto nettamente pagano, che durò sino all'espulsione dei filosofi ordinata da Giustiniano.

La persistenza del paganesimo fra i ceti colti dell'Oriente non va quindi sottovalutata. Ancora nella seconda metà del secolo V un'epurazione promossa da Tiberio Costantino rivelò l'esistenza nell'aristocrazia di un gran numero di criptopagani [2]. Tuttavia le furiose proteste suscitate dalla legge di Giuliano contro i professori cristiani mostrano quanto fosse profonda la penetrazione del cristianesimo fra le classi colte nella metà circa del secolo IV, specialmente nella parte orientale dell'Impero. Il fatto è che non solo numerosi insegnanti cristiani, tra cui un personaggio famoso come Proeresio [3], persero il posto. Vi fu evidentemente un gran numero di genitori cristiani i quali consideravano necessaria per i loro figli un'educazione retorica, ma temevano, d'altra parte, che sotto il regime di Giuliano le scuole divenissero attivamente pagane. È probabile che in questo periodo soltanto i cristiani di idee piú antiquate e puritane sollevassero obiezioni contro un'educazione di tipo classico, ed è anche vero che molti pii genitori non si facevano nessuno scrupolo di mandare i figli alla scuola di professori notoriamente pagani; Giovanni Crisostomo fu mandato dalla madre, che era una devota cristiana, alla scuola di Libanio [4]. In queste circostanze è possibile che molti *curiales* ascesi al Senato di Costantinopoli fossero cristiani; inoltre l'influsso della corte e

[1] ZACCARIA DI MITILENE, *Vita Severi* (*Patrologia Orientalis*, II. 1. 14 sgg.).
[2] GIOVANNI DI EFESO, *Hist. Eccl.*, II, 30 sgg.
[3] EUNAPIO, *Vitae sophistarum*, CCCCXCIII; cfr. Simpliciano, in AGOSTINO, *Conf.*, VIII. 5.
[4] SOCRATE, VI. 3; SOZOMENO, VIII. 2.

della piú alta nobiltà deve aver convertito molti titubanti. In generale si può dire che il Senato di Costantinopoli era sin dalle origini una comunità prevalentemente cristiana.

In Occidente, invece, le antiche famiglie rimasero per lo piú fedeli alla religione tradizionale sino alla fine del secolo IV e, poiché esse dominavano la società romana, il Senato a Roma era fortemente pagano. Ciò è ampiamente dimostrato dalle petizioni che presentò in forma ufficiale a Graziano e a Valentiniano II per ottenere la restaurazione dell'altare della Vittoria e dei sacerdozi romani. Piú difficile è stabilire sino a che punto l'ordine senatorio nel suo complesso fosse pagano o cristiano. Ambrogio nel 384 sosteneva che « la grande maggioranza della curia è cristiana », e nel 382 papa Damaso, quale contraccolpo alla richiesta ufficiale del Senato per il ristabilimento dell'altare della Vittoria, poteva organizzare un'imponente petizione di senatori cristiani, i quali sostenevano di non aver mai autorizzato un simile passo, si dichiaravano in disaccordo con le richieste dei pagani e rifiutavano di acconsentirvi [1]. A tanta distanza di tempo è ovviamente impossibile scoprire la verità nascosta dietro la propaganda delle due parti rivali. Dal fatto che solo due anni dopo la petizione di Damaso, il Senato inoltrò una nuova richiesta ufficiale all'imperatore, risulta chiaro che a Roma l'opposizione cristiana era debole, o perché i senatori cristiani residenti nell'Urbe erano effettivamente in minoranza, o perché molti di essi erano membri relativamente umili dell'ordine e, come tali, non osavano opporsi apertamente all'aristocrazia. Dal testo sembrerebbe di poter dedurre che i firmatari della petizione di Damaso non erano stati presenti all'adunanza in cui si era votata la risoluzione per l'altare della Vittoria, e ciò potrebbe significare che non avevano osato esprimere la loro opposizione apertamente. Tuttavia è piú verosimile che Damaso abbia ottenuto le sue « innumerevoli » firme facendo circolare una lettera fra i senatori non residenti. Questi dovevano essere per la maggior parte uomini nuovi e fra loro la percentuale di cristiani doveva essere piú elevata.

Presso la corte, a Milano, l'ago della bilancia pendeva dalla parte dei cristiani, come dimostra il fatto che le richieste del Senato vennero respinte. La decisione però non si poteva considerare senz'altro scontata a priori, e certamente furono necessari tutto lo zelo e l'eloquenza di Ambrogio per piegare il concistoro.

Questi fatti possono in gran parte spiegare il diverso aspetto che la lotta prese in Occidente e in Oriente. In Oriente l'opposizione pagana non aveva mai costituito una forza politica seria: si trattava di un fatto

[1] AMBROGIO, *Ep.*, XVII. 9-11.

puramente accademico, in entrambi i sensi del termine. Infatti, i massimi esponenti pagani erano quasi tutti professori: Massimo, Temistio, Libanio, ecc.; e le roccheforti del paganesimo erano le città universitarie, prima fra tutte Atene; non per niente il paganesimo sopravvisse piú a lungo tra gli studenti e gli intellettuali. È anche vero, inoltre, che l'opposizione pagana era puramente accademica nel senso peggiorativo del termine; era difatti male organizzata e poco efficace: non riusciva a esprimersi che in discorsi ed opuscoli. Quando Teodosio il Grande chiuse i templi e bandí il culto pagano, non ci fu nessuna opposizione seria, fatta eccezione per il tentativo eroico, ma inutile, del filosofo Olimpio di difendere il Serapeo di Alessandria con un manipolo di fanatici [1]. Da allora in poi i pagani si accontentarono di praticare i loro riti in segreto e di nutrire apocalittiche speranze sul ritorno degli antichi dèi. Ancora sotto il regno di Zenone si ebbero momenti di grande eccitazione tra gli intellettuali pagani dell'Asia Minore, quando il filosofo neoplatonico Pamprepio divenne *magister officiorum* del pretendente al trono Leonzio. Si cominciò allora a offrire apertamente sacrifici in suo nome e si diffuse un opuscolo che prediceva la fine del tempo concesso dal fato al cristianesimo e il ritorno degli antichi dèi [2]. Non è necessario insistere sull'infondatezza di queste speranze: Leonzio, o piuttosto il suo patrono, il generale isaurico Illo, non fece nulla in favore dei pagani.

La debolezza del paganesimo si può spiegare in parte con la sua inferiorità numerica in Oriente. Piú importante, però, della pura questione numerica è quella della direzione politica. Non vi era in Oriente un'aristocrazia ereditaria, educata secondo i metodi tradizionali, capace di servire da guida all'opposizione. La classe dirigente di Costantinopoli era composta in gran parte da *parvenus*, provenienti da classi sociali in cui il cristianesimo era piú forte; sin dalla sua prima formazione il Senato aveva avuto una coloritura prevalentemente cristiana.

Non si può dire che l'opposizione pagana fosse molto piú efficace in Occidente, ma qui, almeno, l'aristocrazia romana rappresentava un bastione, ufficialmente riconosciuto, della vecchia religione, e le sue richieste, anche se respinte, venivano prese in seria considerazione. Ancora piú significativo è il fatto che un pretendente al trono della fine del secolo IV abbia giudicato opportuno fare concessioni ai sentimenti pagani del Senato. Eugenio, quantunque fosse cristiano, anche se non particolarmente devoto, ripristinò l'altare della Vittoria e consegnò le proprietà del sacerdozio romano ai senatori pagani [3]. Questo gesto, anche se non del tutto

[1] SOZOMENO, VII. 15.
[2] ZACCARIA DI MITILENE, *Vita Severi* (*Patrologia Orientalis*, II. I. 40).
[3] AMBROGIO, *Ep.*, LVII. 6; PAOLINO, *Vita S. Ambrosii*, XXVI.

convinto, suscitò una reazione vigorosa e l'aristocrazia romana, guidata da Flaviano, il prefetto del pretorio dell'Italia, si gettò concorde nella lotta dalla parte di Eugenio. Anche qui si sognava la restaurazione del paganesimo [1], ma i sogni avevano un po' piú di sostanza di quelli dei compagni di fede in Oriente.

Si può sostenere che i mutamenti sociali dei secoli III e IV furono un fattore importante del trionfo generale del cristianesimo nell'Impero. Quando nel 312 Costantino giocò il tutto per tutto sulla sua fede nel dio dei cristiani, secondo ogni calcolo umano egli si gettava in un'avventura davvero temeraria. Da ogni punto di vista i cristiani erano una piccola minoranza, soprattutto in Occidente, dove la lotta con Massenzio doveva aver luogo, e per lo piú appartenevano a classi sociali, il cui peso era politicamente e militarmente trascurabile: erano manovali, negozianti, commercianti, decurioni di basso rango delle città e impiegati statali. L'esercito era in misura schiacciante pagano, pagano il Senato. Pagane erano anche, con ogni probabilità, la maggioranza dell'aristocrazia provinciale e municipale e la maggioranza dei gradi piú alti dell'amministrazione, dato che coloro che li ricoprivano provenivano per lo piú dall'esercito e dalla classe curiale. Ergendosi a campione del cristianesimo, Costantino non poteva illudersi di ottenere utili appoggi; poteva invece temere ragionevolmente di provocare una reazione in molti settori importanti, e ciò – sia detto tra parentesi – è a mio giudizio un importante indizio accidentale a favore della tesi che la conversione di Costantino non sia stata una mossa politica astutamente calcolata, ma invece, come egli stesso annunciò nel suo proclama pubblico, il frutto della genuina e ispirata, anche se rozza persuasione che l'Altissima Divinità al cui servizio era stato chiamato, fosse una dispensatura di vittoria piú potente dei vecchi dèi.

La situazione non era però cosí sfavorevole come sembrava. Nel periodo in cui Costantino prese la sua fatale decisione, la composizione della società romana era alquanto fluida. Il tardo Impero romano viene spesso immaginato come una rigida società gerarchica, in cui ognuno è legato alla posizione sociale in cui è nato. Ma la lunga serie di leggi su cui si basa questa tesi, ci permette, a mio giudizio, di intravedere un quadro del tutto differente. Esse mostrano che il governo imperiale stava lottando per imporre un rigido sistema basato sulla trasmissione ereditaria di classe, ma non vi sarebbe stato bisogno di ricorrere a simili provvedimenti legislativi se la struttura normale della società non fosse stata scossa; la continua riconferma delle leggi e le periodiche concessioni mostra-

[1] PAOLINO, *Vita S. Ambrosii*, XXXI.

no che il governo non incontrava molto successo nel frenare i moti che considerava pericolosi. Vari elementi inducono a supporre che nel secolo II e al principio del III la società fosse statica. L'esercito era reclutato sempre piú tra i figli dei soldati e dei veterani. Di generazione in generazione i contadini coltivavano gli stessi campi, sia come affittuari che come piccoli proprietari. I decurioni formavano una classe essenzialmente ereditaria, in cui i figli succedevano ai padri nei possessi aviti. L'aristocrazia dell'Impero, il Senato e l'ordine equestre, non riuscivano, è vero, a mantenere intatti i loro ranghi ed erano costretti ad accettare di continuo uomini nuovi, provenienti dalle classi inferiori, ma il tasso di afflusso era piccolo e i nuovi membri, che per lo piú venivano dall'aristocrazia provinciale, erano prontamente assimilati.

Sotto i colpi della lunga crisi della metà del secolo III, questa società, sino ad allora stabile, fu scossa profondamente. Per una serie di ragioni, uomini appartenenti a tutte le classi sociali non furono piú soddisfatti della posizione a cui la nascita li destinava, e le condizioni dei tempi diedero loro la possibilità di un cambiamento. La popolazione era probabilmente diminuita a causa delle guerre, carestie e pestilenze degli anni di anarchia, mentre l'esercito aumentava le sue richieste di uomini. Ne conseguí un'acuta scarsità di mano d'opera che colpí soprattutto la maggiore attività economica dell'Impero, l'agricoltura. I padroni non trovavano abbastanza contadini per coltivare la terra e accoglievano volentieri nelle loro proprietà i nuovi venuti. Di conseguenza i contadini insoddisfatti poterono liberarsi del loro campo per recarsi altrove, con la certezza che un altro proprietario avrebbe offerto loro un tetto. Questa irrequietezza dei contadini causò gravi preoccupazioni al governo, che vide messo in pericolo il suo sistema fiscale. La tassa *pro capite* si basava sull'idea che i contadini censiti in ogni villaggio o fattoria sarebbero rimasti in quel luogo e sostituiti a tempo debito dai figli. Anche la tassa sulla terra sembrava in pericolo, perché i proprietari terrieri si lamentavano dappertutto che i loro possessi erano stati abbandonati da chi li coltivava. Sembra che proprio questa situazione abbia provocato le leggi che vincolavano la popolazione agricola alla terra su cui era stata censita [1].

La scarsità di mano d'opera originò un'analoga irrequietezza nelle altre classi della società e provocò un'analoga legislazione, là dove, come nel caso delle miniere, il governo si rese conto che gli interessi dello Stato erano lesi. Un altro fattore di turbamento era la vasta espansione degli uffici amministrativi provocata da Diocleziano con la sua riorganizzazio-

[1] «Past and Present» (1958), pp. 1 sgg.

ne dell'Impero. Ingrandendosi gli uffici statali, cresceva il numero degli impiegati, e molti figli di soldati o veterani, invece di arruolarsi nell'esercito come era successo sino ad allora, preferivano la carriera statale, piú comoda e lucrosa; i *curiales* dei gradi piú bassi affollavano i ministeri. Ancora una volta il governo, accortosi che l'afflusso di nuove leve nell'esercito si era ridotto e che i comuni, da cui dipendeva in ultima analisi l'amministrazione dell'Impero e l'esazione delle tasse, erano pericolosamente abbandonati dai loro impiegati, tentò di vincolare i figli dei soldati e dei decurioni alla professione dei loro padri[1].

Tuttavia il cambiamento piú rivoluzionario promosso da Diocleziano fu la formazione di quella nuova nobiltà degli amministratori imperiali, cui si è già avuto occasione di accennare. Un simile cambiamento risultò di importanza vitale per il futuro del cristianesimo. Esso significava difatti che Costantino e i suoi successori non dovettero fronteggiare un'aristocrazia ereditaria saldamente trincerata sulle sue posizioni e ostile alle loro innovazioni religiose, ma poterono invece costruire e plasmare una nuova nobiltà piú ossequiente ai loro voleri.

È vero: il Senato non era stato in grado di resistere, sotto il principato, a un imperatore risoluto e crudele; ma un imperatore poteva imporre la sua volontà solo istaurando un regime di terrore, e mentre gli imperatori andavano e venivano, il Senato restava. Generazione dopo generazione, l'ordine senatorio aveva conservato in larga misura un senso collettivo della sua dignità e uno spirito di indipendenza e persino di opposizione all'ufficio dell'imperatore. Le grandi famiglie aristocratiche si consideravano superiori ai nuovi venuti, diventati imperatori, e la loro nascita e la loro ricchezza facevano sí che non avessero bisogno della protezione imperiale. Un gruppo siffatto poteva venir obbligato a sottomettersi con la forza, ma non era facile influire sulle sue idee.

La nuova nobiltà dei funzionari imperiali era del tutto diversa. Si trattava di una raccolta eterogenea di individui di varia estrazione sociale, che necessariamente mancavano di ogni spirito di corpo. Poiché la promozione dei suoi membri dipendeva dalla protezione imperiale, era necessario che fosse acquiescente ai voleri dell'imperatore, e che a lui ispirasse i suoi atteggiamenti. In tal modo Costantino e i suoi successori cristiani poterono costruirsi un'aristocrazia in accordo con la loro politica religiosa.

In primo luogo essi si trovavano in condizione di mostrare la loro preferenza per i cristiani. Potevano scegliere ministri e consiglieri libera-

[1] Cfr. il mio *The Greek City ecc.* cit., pp. 196-97.

mente da tutte le classi della società e concedere titoli e dignità a chiunque volessero favorire. Non vi è dubbio che si valsero di questa possibilità per far salire in alto cristiani di basso rango. Lo stesso Costantino, secondo Eusebio, era pronto a concedere i titoli dell'ordine equestre e perfino la dignità senatoria ai seguaci della sua religione [1]. Tale politica, però, aveva i suoi limiti. Il numero dei cristiani qualificati era troppo piccolo perché si potessero coprire tutte le cariche, e un'esclusione sistematica dei pagani avrebbe causato uno scontento troppo profondo; infatti, solo nei primi anni del secolo v fu ufficialmente interdetto ai pagani l'accesso alle cariche [2]. Tuttavia, fu presto chiaro agli ambiziosi che le loro possibilità di carriera crescevano sensibilmente, se adottavano la religione dell'imperatore; lo stesso Eusebio lamenta che il favore e la generosità di Costantino verso i cristiani provocassero una serie di conversioni interessate [3].

D'altra parte sarebbe ingiusto verso i molti neofiti dei ceti piú elevati del secolo IV, sostenere che erano sempre ipocriti opportunisti. Piú che dalla prospettiva di vantaggi materiali, molti furono indotti alla conversione dal fatto che il cristianesimo era divenuto rispettabile e perfino di moda nell'alta società; un tale cambiamento riuscí molto piú facile grazie allo stato di fluidità in cui si trovava la società stessa. L'antica aristocrazia senatoriale, per la sua forte tradizione conservatrice, si attaccava ostinatamente alla vecchia religione, quantunque fosse in decadenza, per un senso di fedeltà alle proprie origini. Essa godeva ancora di un forte prestigio sociale, e sino a un certo punto dava il tono alla società dell'Occidente; ma in Oriente la sua posizione era stata usurpata dal nuovo Senato di Costantinopoli e, del resto, anche in Occidente doveva subire la concorrenza della nuova nobiltà che faceva capo al *comitatus*. Nella nuova aristocrazia dei funzionari imperiali, da principio i cristiani non furono forse molto numerosi, ma, facendo leva sul favore imperiale di cui godevano e sulle altissime posizioni che potevano raggiungere, finirono per determinarne la fisionomia. I membri dei gradi piú bassi tendevano a seguire questo esempio e la moda si allargò, in cerchi che si estesero progressivamente fino agli infimi strati dell'ordine sociale.

Nei primi tre secoli il cristianesimo aveva fatto grandi progressi, ma era pur sempre rimasto una setta di minoranza; era ancora limitato per lo piú ai ceti medi e bassi, e non aveva avuto molto seguito tra l'aristocrazia. Ma poche generazioni dopo la conversione di Costantino esso divenne la religione dominante nell'Impero. In questa rivoluzione l'ap-

[1] EUSEBIO DI CESAREA, *Vita Constantini*, IV. 54; cfr. 37-39.
[2] *Cod. Theod.*, XVI. X. 21; ZOSIMO, V. 46.
[3] EUSEBIO DI CESAREA, *Vita Constantini*, IV. 54.

poggio dato dal governo imperiale al cristianesimo fu indubbiamente uno dei fattori principali; ma è significativo che il mutamento religioso coincise con un mutamento sociale che portò nelle prime file uomini appartenenti ai ceti medi e bassi.

Bibliografia.

G. BOISSIER, *Fin du paganisme*, Paris 1891.
S. DILL, *Roman Society in the Last Century of the Western Empire*, 2ª ed., London 1910.
J. GEFFCKEN, *Ausgang des griechisch-römischen Heidentums*, 2ª ed., Heidelberg 1929.
A. HARNACK, *Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*, 4ª ed., Leipzig 1924.
P. DE LABRIOLLE, *La réaction païenne, étude sur la polémique antichrétienne du Ier au VIe siècle*, Paris 1934.
H.-I. MARROU, *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, 2ª ed., Paris 1949.
A. PIGANIOL, *L'Empire chrétien (325-395)*, Paris 1947.
E. STEIN, *Geschichte des spätrömischen Reiches*, I (284-476), Wien 1928. Trad. con aggiunte di J.-R. Palanque, *Histoire du Bas-Empire*, Paris 1959.

II.

Pagani e cristiani nella famiglia di Costantino il Grande

di Joseph Vogt

Questo articolo è dedicato al mio caro collega Hildebrecht Hommel, in occasione del suo sessantesimo compleanno.

Nelle ricerche degli ultimi decenni il conflitto tra paganesimo e cristianesimo nel secolo IV è stato descritto in gran parte in termini di passaggi e contatti fra le due parti in causa; vi si è guardato come a un processo di dare e avere, piuttosto che a una lotta. Gli storici della religione ci hanno mostrato come la religione solare, diffusa soprattutto nelle classi dirigenti e tra le persone colte, abbia dato origine all'idea di un dio supremo, ordinatore dell'universo, e come a sua volta il cristianesimo abbia accettato alcuni aspetti del dio sole; una prova visibile di questa contaminazione si ha nella raffigurazione di Cristo come Helios nel mosaico scoperto sotto la volta dei Giuli, in occasione di scavi nella necropoli sotto San Pietro in Roma [1]. La filosofia pagana aveva aperto la via a un filone di pensiero monoteistico, che aveva trovato alleati nell'astrologia e nell'accettazione generale della monarchia come unica forma efficace di governo. Il culto dell'*Exsuperantissimus*, superiore a tutti gli altri dèi, accoglieva idee familiari alla fede ebraica e alla teologia cristiana [2]. I neoplatonici avevano parlato di una *divinitas*, l'essenza divina ancora piú potente del dio sole. Lo stesso *Sol* era divenuto un'immagine di questo essere supremo e un intermediario tra questo e gli altri dèi, dotati di compiti piú limitati: una concezione anch'essa collegata con certe nozioni proprie, in campo cristiano, di alcune sette gnostiche [3].

Queste osservazioni, anche interessanti, non vanno sopravvalutate. Quanto v'era di comune tra le due posizioni in realtà non eliminò affatto la tensione esistente tra di esse, e neppure la ridusse. Nelle polemiche anticristiane la parola piú implacabile e piú recisa venne dai filosofi neoplatonici, e gli adoratori del dio sole furono di gran lunga i piú zelanti persecutori dei cristiani. Gli uomini e le donne passati attraverso dieci anni

[1] O. PERLER, *Die Mosaiken der Juliergruft im Vatikan*, Rektoratsrede, Freiburg (Svizzera), 1953; J. TOYNBEE - J. W. PERKINS, *The Shrine of St. Peter and the Vatican Excavations*, London 1956; T. KLAUSER, *Die römische Petrustradition im Lichte der neuen Ausgrabungen unter der Peterskirche*, Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westphalen, XXIV, 1956.

[2] H. MATTINGLY, *The later paganism*, in «Harvard Theological Review», XXXV (1942), pp. 171 sgg.

[3] F. ALTHEIM, *Aus Spätantike und Christentum*, Tübingen 1951, pp. 45 sgg.

di persecuzioni sotto la Tetrarchia sapevano bene che nessun compromesso era possibile. Pagani e cristiani avevano la sensazione di combattere una battaglia decisiva, per quanto vicine potessero essere le loro opinioni sul piano delle idee o in questioni di dettaglio. Entrambe le parti vivevano in uno stato di panico religioso. Entrambe erano convinte che nelle cose umane il successo o la sconfitta dipendessero direttamente e manifestamente dall'intervento divino, e che la benedizione celeste potesse venire richiamata sull'individuo, sulla famiglia, sull'intero Impero romano per mezzo del culto religioso. L'iscrizione di Aricanda, che contiene un appello agli imperatori dell'ultima fase della tetrarchia, ce lo mostra chiaramente: «ἔργοις ἀπο[δεδειγμένων ἀεὶ τ]ῶν θεῶν τῶν ὁμογενῶν ὑμῶν φιλανθρωπίας [πᾶσιν, ὦ ἐπιφανέσ]τατοι βασιλεῖς, οἷς ἡ θρησκεία μεμέληται [σπουδαίως ὑπὲρ τῆ]ς ὑμῶν τῶν πάντα νικώντων δεσποτῶν [ἡμῶν αἰωνίου σω]τηρίας...» [perché gli dèi che vi sono congeneri mostrano sempre la loro benevolenza, o splendidissimi sovrani, a tutti coloro cui stanno a cuore veramente le invocazioni per l'eterna salvezza di voi, nostri signori invincibili]. Lattanzio, all'inizio del suo *De mortibus persecutorum*, scrive: «qui insultaverant deo iacent, qui templum sanctum everterant, ruina maiore ceciderunt, qui iustos excarnificaverant, caelestibus plagis et cruciatibus meritis nocentes animas profuderunt» [coloro che insultarono Dio sono a terra, coloro che distrussero il tempio santo caddero con grande rovina, coloro che torturarono i giusti perdettero la loro perfida vita tra le celesti ferite e i giusti tormenti] [1].

In questo clima di fermento religioso visse Costantino il Grande. In un solo gesto di decisione personale, egli riassunse l'esperienza della sua generazione, condusse il monoteismo alla vittoria e conquistò la Chiesa cristiana allo Stato. È merito delle discussioni di questi ultimi trent'anni l'aver mostrato come, per la vita privata dell'imperatore, la battaglia di Ponte Milvio abbia segnato una svolta decisiva [2]. È vero che vi sono alcune voci dissenzienti. Henri Grégoire, per esempio, sostiene che l'imperatore, pronto, come tutti i governanti, a subordinare i problemi religiosi alle considerazioni politiche, non si volse al cristianesimo se non dopo la conquista dell'Oriente. Ma questo è inesatto, come hanno dimostrato i documenti relativi alle prime fasi della contesa donatista; si aggiunga

[1] L'iscrizione di Aricanda si trova in E. PREUSCHEN, *Analecta*, I, 2ª ed. 1909, 100: cfr. DITTENBERGER, *O. G. I. S.*, 569; LATTANZIO, *De mortibus persecutorum*, I. 5.

[2] Le fonti sono citate nella mia relazione sulla questione costantiniana in *Relazioni X Congresso internazionale di scienze storiche*, VI (1955), pp. 733 sgg. e nel mio articolo «Constantinus», in *Reallexikon für Antike und Christentum*, III (1956), pp. 306 sgg. Cfr. M. GUARDUCCI, *I graffiti sotto la Confessione di S. Pietro in Vaticano*, II, pp. 16 sgg.; III, tavv. 12 sg. (1958) e A. ALFÖLDI, in «Dumbarton Oaks Papers», XIII (1959), pp. 171 sgg. Per l'inizio di queste nuove discussioni cfr. N. H. BAYNES, *Constantine the Great and the Christian Church*, in «Proc. Brit. Acad.», XV (1929), pp. 341 sgg.

che in Oriente, dove le opinioni religiose erano in contrasto piú netto e gli interessi economici erano coinvolti piú profondamente che in Occidente, se l'imperatore si fosse schierato dalla parte dei cristiani, avrebbe corso rischi politici anche maggiori [1]. Del resto né il Grégoire, né i suoi discepoli sono riusciti a dimostrare come la tradizione cristiana che fa risalire la conversione di Costantino al 312 sia un'invenzione o un equivoco piú tardo. E non risulta che il *De mortibus* di Lattanzio sia stato rimaneggiato o che la *Vita Constantini* sia stata scritta piú tardi [2]. Al contrario, è ormai chiaro che i due testi, che descrivono l'uno le insegne dello scudo e l'altro la visione nel cielo, concordano in un punto essenziale: entrambi prendono l'avvio dalla visione della croce, ma pongono anche in rilievo che era stato lo stesso imperatore a formare il monogramma con il nome di Cristo e a dargli in tal modo le caratteristiche di una parola d'ordine. Si può anche osservare, incidentalmente, che questo monogramma si trovi già nel 315 in un medaglione sull'elmo dell'imperatore. Un altro critico, Franz Altheim, interpreta il gesto di Costantino come quello di un nuovo Aureliano che avesse sostituito Helios con Cristo, pur conservando per se stesso la posizione di un principe simile al sole: teoria anche questa non convincente, perché ora sappiamo che la statua di Costantinopoli, che si diceva raffigurasse Costantino come Helios, non è davvero quella di un principe solare. È preferibile pertanto credere all'amaro rimprovero mosso dall'imperatore Giuliano a suo zio per avere abbandonato Helios [3]. È vero che ancora rimangono insoluti molti problemi sulle convinzioni religiose e politiche di Costantino; in particolare alcuni suoi atteggiamenti neoplatonici e gnostici richiedono un esame piú approfondito. Credo, però, che si possa considerare acquisito il fatto che Costantino, a suo tempo e luogo, decise il conflitto religioso in favore del monoteismo cristiano.

Questa scelta lo coinvolse in rischi e in sacrifici: dovette abbassarsi sino a ricorrere alla seduzione e alla violenza, dovette anche imparare a rinunciare e a negare. Una trattazione delle sue idee religiose prese isola-

[1] K. KRAFT, *Das Silbermedaillon Constantins des Grossen mit dem Christusmonogramm auf dem Helm*, in «Jahrbuch für Numismatik und Geldgeschichte», V-VI (1954-55), pp. 161 sgg.

[2] Si veda l'edizione con traduzione e commento del libro di Lattanzio fatta da J. MOREAU, *Lactance, De la mort des persécuteurs* (2 voll.; *Sources chrétiennes*, XXXIX, 1, 1954); nell'introduzione, pp. 33 sgg., non si cita nessun dato in favore di una riedizione. Sulla *Vita Constantini*, cfr. F. VITTINGHOFF, *Euseb als Verfasser der «Vita Constantini»*, in «Rheinisches Museum», XCVI (1953), pp. 330 sgg.; e K. ALAND, *Die religiöse Haltung Konstantins*, in «Studia Patristica», I («Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur», LXIII, 1957), pp. 549 sgg. Dei nuovi argomenti in favore dell'autenticità si troveranno in F. W. WINKELMANN, *Die «Vita Constantini» des Euseb. Ihre Authentizität, ihre Textbezeugung*, tesi, Halle 1959.

[3] Sulla colonna di Costantino in Costantinopoli cfr. J. KARAYANNOPULOS, *Konstantin der Grosse und der Kaiserkult*, in «Historia», V (1956), pp. 341 sgg. Per la testimonianza di GIULIANO, *Or.*, VII. 228D (ed. Hertlein), cfr. J. VOGT, *Kaiser Julian über seinen Oheim Constantin den Grossen*, in «Historia», IV (1955), p. 345.

tamente, come si ha nelle recenti opere tedesche, peraltro notevoli, di Hermann Dörries e di Heinz Kraft [1], non ci sembra il procedimento migliore; noi preferiamo vedere le sue decisioni religiose alla luce della sua opera di imperatore. Tre fatti eccezionali ci colpiscono subito: la rinuncia alla Tetrarchia, il suo imporsi come solo capo, la fondazione di una dinastia ereditaria tramandata di padre in figlio. È già stato posto in rilievo il fatto che il principio dinastico si era conservato nel principato dai tempi di Augusto in poi [2]; durante la Tetrarchia di Diocleziano, però, era invalso il principio della scelta del piú capace. Sin dall'inizio della sua ascesa, Costantino – in un modo che gli è caratteristico – aveva sostenuto invece le proprie pretese basandosi sul diritto di nascita e si era aperto la strada insistendo sui vantaggi del principio dinastico, che aveva la sua roccaforte piú salda nell'esercito. Come va definita quindi la relazione tra la religione e la successione ereditaria? Fu Costantino a provocare la conversione della sua famiglia? I matrimoni che egli combinò ebbero mai un significato religioso? E in quale misura l'atteggiamento religioso della sua famiglia influí sulla sua politica dinastica?

Non intendiamo qui la parola « famiglia » nel senso di comunità domestica tenuta insieme dall'autorità paterna, né d'altra parte vogliamo riferirci a quella piú larga cerchia di persone in cui i nomi propri, maschili e femminili, suggeriscono cosí spesso la virtú militare della *constantia*; ci spingiamo con lo sguardo persino oltre i limiti della *gens Flavia*, che agli occhi pagani rappresentava l'insieme degli dèi della Tetrarchia con i suoi templi e la sua organizzazione sacerdotale [3]. Con « famiglia » indichiamo piuttosto l'intera cerchia della *domus* divina, vale a dire sia il sovrano con la moglie i figli, che tutti coloro con cui aveva allacciato stretti rapporti di parentela [4]. Nei ludi secolari Augusto, il fondatore della prima dinastia, aveva implorato l'aiuto divino non solo per il *populus Romanus* e il *Latinum nomen*; ma anche *mihi domo familiae* [5]. Il fondatore del *genus Constantinianum* [6] si può essere sentito anch'egli autorizzato, o addirittura obbligato, a pensare alla sua intera casata nel rivolgersi alla divinità.

[1] H. DÖRRIES, *Das Selbstzeugnis Kaiser Konstantins*, in «Abh. Gött. Ak.», XXXIV (1954); H. KRAFT, *Kaiser Konstantins religiöse Entwicklung*, in «Beiträge zur historischen Theologie», XX (1955). Una recensione critica di questi due libri è stata fatta da H. U. INSTINSKY, in «Gnomon», XXX (1958), pp. 125 sgg.

[2] L. WICKERT, in PAULY-WISSOWA, *R. E.*, s. v. «Princeps», coll. 2137 sgg.

[3] Per il culto della *gens Flavia* cfr. E. KORNEMANN, *Zur Geschichte der antiken Herrscherkulte*, in «Klio», I (1901), pp. 136 sgg.; W. HARTKE, *Römische Kinderkaiser*, Berlin 1951, pp. 170 sg. Per l'iscrizione di Hispellum, A. ALFÖLDI, *The Conversion of Constantine and Pagan Rome*, Oxford 1948, pp. 105 sg.

[4] MOMMSEN, *Römisches Staatsrecht*, II, 4ª ed., pp. 818 sgg.

[5] DESSAU, *I. L. S.*, 5050, 97, 99.

[6] AMMIANO MARCELLINO, XXVII, V. I.

Il confronto con Augusto non deve farci dimenticare che la situazione religiosa era cambiata. I legami di famiglia e di parentela, che tanto contavano per i pagani educati in modo rigorosamente tradizionale, venivano visti dai cristiani in una luce ben differente. Nella società grecoromana la famiglia non era solo tenuta insieme dagli interessi del lavoro e del guadagno, ma era anche una comunità unita dal culto e dalle celebrazioni del culto. La stabilità del casato e la sopravvivenza del clan erano assicurate dai *sacra familiae* e dai *sacra gentilicia.* Anche nel Basso Impero, quando i legami spirituali divennero generalmente meno vincolanti, i culti familiari rimasero radicati profondamente nella santità della tradizione: essi costituivano il piú valido sostegno della vecchia religione, confinata ormai nell'ambito della vita domestica, soprattutto nelle famiglie dei senatori. Il cristianesimo, d'altra parte, richiedeva, come già l'ebraismo, una solenne dichiarazione di fede da parte dei nuovi adepti; essi dovevano volgere le spalle alla tradizione con una decisione consapevole. Le parole del Maestro: « Perché io sono venuto a dividere il figlio da suo padre e la figlia da sua madre e la nuora dalla suocera; e i nemici di un uomo saranno i suoi stessi familiari » (Matt. 10, 35. 36), bastavano da sole a imporre a ogni individuo di procedere per la propria strada senza alcun riguardo della sua gente e della sua stirpe. Sappiamo per esempio dagli *Atti* delle martiri Perpetua e Felicita quanto spesso il proselitismo cristiano provocasse in tutto l'Impero la rottura dei vincoli familiari; la leggenda di san Martino ci dice inoltre come egli riuscisse a conquistare la madre alla nuova fede, mentre il padre rimaneva fedele alle tradizioni degli avi [1]. Nelle polemiche pagane, il proselitismo cristiano è spesso accusato di portare alla rottura della comunità domestica. Il modo piú cauto d'introdurre il cristianesimo nelle famiglie pagane, per mezzo dei matrimoni di fanciulle cristiane con giovani pagani, suscitò talvolta le proteste degli scrittori cristiani, e all'inizio del secolo IV alcuni sinodi dichiararono colpevoli i matrimoni misti. Tuttavia essi non vennero mai proibiti ufficialmente, né ci deve sorprendere che siano aumentati verso la fine del secolo [2].

Ciò nondimeno un imperatore cristiano che voleva fondare una dinastia, assicurandosi una successione e facendo sposare i propri figli in un mondo in gran parte ancora pagano, deve essersi trovato di fronte a ostacoli molto piú formidabili di quelli incontrati da Augusto; sappiamo

[1] SULPICIO SEVERO, *Vita Martini*, VI. 3 (ed. Halm).

[2] J. KÖHNE, *Über die Mischehen in den ersten christlichen Jahrhunderten*, in «Theologie und Glaube», XXXIII (1931), pp. 333 sgg.; G. BARDY, *La conversion au christianisme durant les premiers siècles*, in «Théologie», XV (1949), pp. 220 sgg. Cfr. anche G. DELLING, *Ehehindernisse*, in «Rivista di Archeologia Cristiana», IV, pp. 689 sg.

d'altra parte che perfino Augusto, il buon *pater patriae*, era stato un *pater familias* dalle dure e penose esperienze.

Le indicazioni piú esplicite e positive che si abbiano sui sentimenti di Costantino per la propria famiglia sono quelle che testimoniano il suo rispetto per i genitori: propose suo padre Costanzo (un membro leale della Tetrarchia) come modello di imperatore e rimase sempre devoto alla madre Elena, che aveva dovuto cedere il suo posto al fianco di Costanzo alla rivale aristocratica Teodora poco dopo la nascita di Costantino, ma che piú tardi riprese con grande dignità il suo rango come compagna del figlio. Gli inizi del regno di Costantino sono contrassegnati dal tentativo di fondare la sua successione sul diritto di nascita. Dal 307 in poi i panegirici esaltano il giovane principe per la sua somiglianza con il *divus Constantinus*; obbedendo a istruzioni che venivano dall'alto, gli inventano un antenato in Claudio Gotico, facendo in tal modo dell'imperatore il terzo membro della sua stirpe, e lo definiscono il piú nobile fra tutti gli imperatori, perché imperatore per diritto di nascita [1]. Quanto a Costanzo, gli stessi panegirici, insieme con le monete, ci inducono a pensare che non seguisse rigorosamente le idee religiose della Tetrarchia. Abbiamo ragione di credere che tendesse verso il monoteismo, pur senza abbandonare le sue tradizioni pagane [2]. Ciò spiegherebbe perché abbia chiamato sua figlia Anastasia, nome che troviamo soltanto in ambienti giudaici e cristiani. Le testimonianze cristiane su Costanzo non sono concordi e sono state variamente interpretate dagli studiosi moderni. Nell'edizione del 315 della sua *Historia Ecclesiastica*, Eusebio chiama Costanzo amico del Logos divino e sostiene che egli si era astenuto dal prendere parte alle guerre contro i cristiani e aveva rispettato le loro chiese. Tuttavia, nel suo libro sui martiri della Palestina, egli ammette che proprio nel dominio di Costanzo, in Gallia, vi era stata una persecuzione contro i cristiani, durata almeno due anni [3]. Infine, nella sua biografia del beato Costantino, Eusebio fa precedere alla glorificazione del suo eroe le lodi del padre (*Vita Constantini*, I. 13 sgg.), cui si attribuisce il merito di non essersi mai macchiato del sangue dei cristiani, di avere abbandonato il politeismo e di avere protetto la sua casa, dedicata all'unico re e Dio, con le preghiere di santi uomini. D'altra parte vi è la chiara affermazione di Lattanzio sulla distruzione delle chiese fatta da Costanzo, che

[1] Documentazione in WICKERT, in PAULY-WISSOWA, *R. E.*, s. v. «Princeps», coll. 2174 sgg.; E. GALLETIER, *Panégyriques latins*, II, 1952, pp. 5 sg., 41 sgg., 111 sg.

[2] R. ANDREOTTI, *Costanzo Cloro*, in «Didaskaleion», IX (1930), fasc. 2, pp. 25 sgg.; H. VON SCHÖNEBECK, *Beiträge zur Religionspolitik des Maxentius und Constantin*, in «Klio», supplem. 30, 1939, pp. 31 sg.; J. MOREAU, in «Jahrbuch für Antike und Christentum», II (1959), p. 159.

[3] Su di ciò cfr. J. MOREAU, *Lactance ecc.* cit., II, pp. 290 sg.

suona (*De mortibus persecutorum*, XV. 7): « conventicula, id est parietes, qui restitui poterant, dirui passus est, verum autem dei templum, quod est in hominibus, incolume servavit » [lasciò che si distruggessero i luoghi di riunione, vale a dire quelle mura che si potevano ricostruire, ma serbò incolume il vero tempio di Dio, che è negli uomini]. Da queste testimonianze André Piganiol ha concluso che Costanzo non era stato davvero un amico dei cristiani [1]. Heinz Kraft però accetta in linea di massima la tesi di Eusebio e cerca di non dare troppa importanza all'affermazione contraria di Lattanzio [2]; egli si sforza di interpretare il termine *conventicula* come « riunioni » o « assemblee », sostenendo che Lattanzio non aveva capito bene la sua fonte e l'aveva interpretata come se facesse riferimento ai luoghi delle riunioni, mentre in realtà trattava della proibizione delle riunioni cristiane imposta da Costanzo. A nostro avviso questa interpretazione non è accettabile: Lattanzio usa senza possibilità di equivoco il termine *conventicula* nel senso di « luoghi di riunione » ogni qualvolta esso ricorre a proposito delle persecuzioni [3]; si aggiunga che il suo libro fu pubblicato in Gallia, ed è quindi improbabile che egli abbia potuto dimenticare lo splendido spettacolo delle chiese distrutte [4].

Costanzo non era quindi cristiano, anche se aveva assunto un atteggiamento abbastanza conciliante, tale da evitare ogni spargimento di sangue e da permettere l'accesso dei cristiani alla corte. Anche ammettendo però che questo atteggiamento nascondesse una segreta simpatia, esso non è certo sufficiente a spiegare la conversione del figlio. Sarebbe errato supporre che lo sviluppo degli eventi da Costanzo a Costantino e ai suoi figli abbia seguito lo schema usuale della conversione di una famiglia romana nel corso di piú generazioni [5]. È vero il contrario: fu Costantino, dopo la sua conversione, a volere che rimanesse memoria del padre come di un cristiano. Era la stessa politica che lo aveva indotto a inventare un fondatore della sua casata nella persona di Claudio Gotico. Dopo la vittoria su Licinio, Costantino rese pubblica la grande esperienza della sua vita in una lettera ai popoli pagani d'Oriente: gli empi persecutori erano stati severamente puniti e avevano fatto una misera fine, mentre i pii adoratori delle leggi sacre avevano guadagnato ricchezza, potere, succes-

[1] A. PIGANIOL, *L'empereur Constantin*, Paris 1932, pp. 31 sgg.

[2] H. KRAFT, *Kaiser Konstantins religiöse Entwicklung* cit., pp. 2 sgg.

[3] Cfr. *De mortibus persecutorum*, XXXIV. 4; XXXVI. 3; altri dati in J. MOREAU, *Lactance ecc.* cit., II, p. 290.

[4] La chiara affermazione di Lattanzio non è contraddetta dalla lettera dei vescovi donatisti a Costantino che dice: « cuius pater inter ceteros persecutionem non exercuit » (OTTATO, I. 22 – H. VON SODEN, *Urkunden zur Entstehungsgeschichte des Donatismus*, 2ª ed., 1950, n. 11). È possibile che questo significhi soltanto che Costanzo evitò ogni spargimento di sangue. In questo senso cfr. anche K. ALAND, *Die religiöse Haltung Konstantins* cit., p. 576, n. 6.

[5] H. KRAFT, *Kaiser Konstantins religiöse Entwicklung* cit., p. 6.

so (*Vita Constantini*, II. 24 sgg.). L'idea della fine violenta dei nemici di Dio aveva ispirato anche il libro di Lattanzio; era stata accettata nell'antichità in genere e veniva ora tradotta in termini cristiani [1]. Per Lattanzio (L. 1) la distruzione della stirpe è parte della punizione del *Theomachos*; Costantino insiste con grande enfasi sullo stesso principio nella sua lettera ai Provinciali (scritta circa nello stesso periodo di quella che abbiamo citato). Egli loda la clemenza del padre, che in tutte le sue azioni aveva invocato il Dio Salvatore – e in questo contesto ciò si può riferire solo al dio dei cristiani –; mentre coloro che erano stati istigatori delle persecuzioni, avevano fatto una fine infame « senza tramandare il loro nome o la loro stirpe » [2]. Eusebio non fa altro che estrarre la morale di tutto questo, quando dice dell'imperatore: « εὐτεκνίᾳ μόνος παρὰ τοὺς λοιποὺς αὐτοκράτορας διήνεγκεν, παίδων ἀρρένων καὶ θηλειῶν μέγιστον χορὸν συστησάμενος » (*Vita Constantini*, I. x. 2 [solo fra tutti gli altri imperatori eccelleva per la sua prolificità e si era circondato di una numerosa schiera di figli maschi e femmine]). Il ragionamento quindi segue linee molto semplici: i persecutori sono periti con i loro discendenti; Costanzo vive nei suoi figli; ha passato il potere al maggiore, non ha preso parte alle persecuzioni; egli stesso è stato cristiano. È una strana sequenza di associazioni che ricorda una serie di credenze primitive, secondo le quali l'esistenza degli eredi – prima condizione per la fondazione di una dinastia – veniva collegata con la benedizione impartita dal dio dei cristiani.

Anche i rapporti di Costantino con la madre furono irreprensibili. Non sappiamo quale fosse la fede di Elena prima dell'incoronazione di Costantino e della sua propria ascesa sociale. Sappiamo dalla leggenda di san Silvestro che, quando ella seppe della conversione del figlio, si mostrò dispiaciuta perché era diventato cristiano e non ebreo, ma, sempre secondo la stessa leggenda, anch'essa fu spinta ad accettare il battesimo da un miracolo di cui era stata testimone. Si può forse intravedere in questa storia un ricordo dei notevoli influssi giudaici, prevalenti nell'età di Costantino [3]. Eusebio (*Vita Constantini*, III. 47) afferma esplicitamente che la conversione di Elena fu dovuta al figlio. Non è chiaro quando sia avvenuta; il fatto stesso, però, che sia potuta avvenire prova l'affettuo-

[1] W. NESTLE, *Legenden vom Tod der Gottesverächter*, in *Griechische Studien*, Stuttgart 1948, pp. 567 sgg.; J. MOREAU, *Lactance ecc.* cit., I, pp. 55 sgg.

[2] *Vita Constantini*, II, XLIX. 54; cfr. anche *Laus Constantini*, IX. 13. L'autenticità delle lettere di Costantino qui citate è ora confermata dal P. Lond. 878 che contiene un frammento della lettera ai pagani in Oriente; cfr. A. H. M. JONES, in « Journal of Ecclesiastical History », V (1954), pp. 196 sgg.

[3] *Actus Silvestri*, versione latina in B. MOMBRIZIO, *Sanctuarium*, II, 2ª ed., 1910, pp. 508 sgg., anche *Reallexikon für Antike und Christentum*, III (1956), pp. 374 sg. Sulla situazione degli ebrei nell'Impero romano nel secolo IV cfr. J. VOGT, *Kaiser Julian und das Judentum*, in « Morgenland », XXX (1939).

sità dei rapporti tra madre e figlio e ci dice anche qualcosa sulla forza di persuasione esercitata dalla personalità dell'imperatore, che non mancava mai di avere effetto. Era suo esplicito desiderio conquistare nuovi adepti alla sua fede, e a corte la conversione di Elena deve essere stata una delle migliori ricompense per il suo zelo missionario. Elena, come è noto, nei suoi ultimi anni fece un pellegrinaggio in Terrasanta: la sua devozione per le reliquie e la sua opera per la costruzione di nuove chiese fanno pensare che condividesse la propensione del figlio per le espressioni visibili della pietà religiosa. Essa ebbe inoltre un ruolo importante nella politica della famiglia. In occasione dei Vicennalia del 325-26, fu elevata, insieme con Fausta, al rango di augusta, ma soltanto lei fu incoronata con il diadema in segno di maestà. Possiamo farci una chiara idea della posizione delle due auguste a fianco dell'imperatore grazie a un cammeo conservato all'Aja, che risale con ogni probabilità all'anno 325. Costantino vi appare su un carro trionfale insieme con Fausta e il figlio Costanzo, proclamato cesare pochi anni prima. Dietro l'imperatore sta Elena, i capelli pettinati come Livia, la donna che aveva avuto il rango piú alto nella corte di Augusto[1]. Quando morí, probabilmente nel 329, fu il primo membro della famiglia ad avere una sepoltura veramente regale nel mausoleo a fianco della chiesa di via Labicana, fuori dalle mura di Roma[2].

Con tutti questi sistemi Costantino riuscí ad associare i suoi genitori alla Chiesa cristiana e al sorgere della dinastia. Nel periodo in cui Galerio continuò a vigilare sulla Tetrarchia ed egli stesso non ebbe che un figlio illegittimo, Crispo, e nessuno dalla giovane moglie Fausta, Costantino non poté fare molto per i suoi sogni di successione ereditaria. Per desiderio della madre, tenne i suoi fratellastri, Dalmazio, Giulio Costanzo e Annibaliano, lontano dalla corte e dall'esercito in modo da non permettere che manifestassero le loro pretese. Quando divenne, dopo il trionfo su Massenzio, il solo signore dell'Occidente, colmò di favori il suo coregente Licinio per tenerselo legato con la gratitudine, e tentò anche di rafforzare la posizione del suo casato facendosi amiche le persone che occupavano le posizioni piú alte. Fece sposare la sorellastra Costanza con Licinio e, poco dopo, Anastasia con Bassiano, uno dei candidati alla coreggenza; circa nello stesso periodo Eutropia divenne moglie di

[1] G. BRUNS, *Staatskameen des 4. Jahrhunderts n. Chr.* (104. Winckelmannsprogramm der Archäologischen Gesellschaft zu Berlin, 1948), pp. 8 sgg., Abb. 5 e 6.

[2] Sugli onori conferiti a Elena e sul suo funerale cfr. L. VÖLKL, *Der Kaiser Konstantin*, München 1957, pp. 132 sg., 177 sg.; F. W. DEICHMANN, *Frühchristliche Kirchen in Rom*, 1948, pp. 19 sgg. e alla luce degli scavi recenti F. W. DEICHMANN - A. TSCHIRA, *Das Mausoleum der Kaiserin Helena und die Basilika der Heiligen Marcellinus und Petrus an der Via Labicana vor Rom*, in «Jahrbuch d. Deutschen Archäol. Inst.», LXXII (1957), pp. 44 sgg.

Nepoziano, il cui padre era stato console nel 301 [1]. Sappiamo ben poco sui sentimenti religiosi di questi fratellastri e sorellastre di Costantino, ma dai pochi documenti in nostro possesso sembra probabile che fossero cristiani. Il silenzio di Giuliano sulla religione di suo padre, Giulio Costanzo, è cosí intenzionale, da costituire quasi una prova delle credenze cristiane di quest'ultimo [2]. Sappiamo che Costanza cercò di entrare subito in rapporto con i vescovi vicini a suo marito Licinio; piú tardi prese posizione cosí energicamente a favore di Ario e dei suoi seguaci, da lasciare ben pochi dubbi circa le sue credenze. Anastasia fu, con ogni probabilità, la fondatrice della chiesa romana che porta il suo nome [3]. Nell'insieme abbiamo l'impressione che i discendenti di Costanzo Cloro e di Teodora avessero seguito la via scelta da Costantino, il membro piú anziano della famiglia.

Piú tardi Crispo crebbe e Fausta diede al marito tre figli: Costantino nel 316, Costanzo nel 317 e Costante nel 320 [4]. Non conosciamo le date di nascita delle due figlie Costantina e Elena. Si può forse vedere un sintomo dei piani per la successione nel 317 [5], quando Crispo e Costantino furono proclamati cesari. Circa nello stesso periodo Lattanzio, un cristiano dichiarato e risoluto, fu chiamato a Treviri per diventare tutore di Crispo [6]: un segno che l'imperatore non trascurava nulla per consolidare l'adesione della propria famiglia al cristianesimo. E infatti, quando i figli di Fausta succedettero al padre come imperatori, rimasero cristiani e alla fine delle loro vite travagliate furono sepolti da cristiani: Costanzo nel mausoleo di suo padre a Costantinopoli, Costante probabilmente in quell'edificio rotondo che è ancora conservato a Centcelles vicino a Tarragona e che ora comincia ad essere esaminato sistematicamente [7]. Non vo-

[1] Il matrimonio di Costanza si può datare con sicurezza in base al colloquio di Milano di Costantino e Licinio. Per Bassiano la data dipende da quella della prima guerra tra Costantino e Licinio. P. BRUUN, *The Constantinian Coinage of Arelate*, Helsinki 1953, pp. 15 sgg. e C. HABICHT, *Zur Geschichte des Kaisers Konstantin*, in «Hermes», LXXXVI (1958), pp. 360 sgg. hanno sostenuto che questa guerra, che si credeva avesse avuto luogo nel 314, fu invece combattuta nell'inverno del 316-317. R. ANDREOTTI, *Dizionario epigrafico di antichità romane*, IV, 1958, 1002 sgg., cerca di provare che vi fu una campagna nel 314 e si ebbero poi delle nuove ostilità nel 316-17. Su Nepoziano e Eutropia cfr. W. ENSSLIN, in PAULY-WISSOWA, *R. E.*, XVI, col. 2512.

[2] H. KRAFT, *Kaiser Konstantins religiöse Entwicklung* cit., p. 6, nota 1.

[3] H. VON SCHÖNEBECK, *Beiträge zur Religionspolitik ecc.* cit., pp. 12, 88.

[4] Per le date qui accettate cfr. J.-R. PALANQUE, *Chronologie constantinienne*, in «L'Antiquité Classique», XL (1938), pp. 248 sgg. e le tavole genealogiche di J. LAFAURIE, *Médaillon constantinien*, in «Revue Numismatique», XVII (1955), pp. 234 sg. Da ultimo cfr. J. MOREAU, articoli sui figli di Costantino, in «Jahrbuch für Antike und Christentum», II (1959), pp. 160, 164, 179.

[5] Licinio il giovane fu il terzo cesare. Secondo i calcoli di C. HABICHT, *Zur Geschichte des Kaisers Konstantin* cit., pp. 364 sgg., la nomina dei tre Cesari seguí il trattato dopo la prima guerra; cfr. ANDREOTTI, *Dizionario epigrafico ecc.* cit., pp. 1014 sgg.

[6] J. MOREAU, *Lactance ecc.* cit., I, p. 15; J. STEVENSON, *Life and literary activity of Lactantius*, in «Studia Patristica», I («Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur», LXIII, 1957), pp. 665 sg.

[7] H. SCHLUNK, *Untersuchungen im frühchristlichen Mausoleum von Centcelles*, in *Neue deutsche Ausgrabungen im Mittelmeergebiet und im Vorderen Orient*, Berlin 1959, pp. 344 sgg.

gliamo dire con questo che i figli di Costantino fossero tutti pii cristiani; ciò non si può sostenere nemmeno delle figlie, che dovevano riposare per sempre in un sepolcro vicino a una chiesa sulla via Nomentana a Roma [1]. Tuttavia essi non abbandonarono mai la Chiesa, e con loro il cristianesimo divenne il credo ufficiale della corte e il fondamento della monarchia.

Lo stesso Costantino continuò i suoi sforzi per consolidare e conservare la dinastia. Una preghiera da lui scritta per i suoi soldati pagani finisce con una supplica per la salvezza del sovrano e dei suoi figli amati da Dio (*Vita Constantini*, IV. 20). Quando nel 322 Crispo, sposatosi molto giovane, ebbe un bambino, l'imperatore manifestò la propria gioia proclamando un'amnistia generale [2]. Possiamo immaginare pertanto il suo stordimento quando pochi anni dopo si vide costretto a prendere provvedimenti contro questo suo figlio maggiore, che aveva dato splendida prova di sé come comandante della flotta nella campagna contro Licinio. Le notizie su questi oscuri eventi del 326 sono scarse [3], ma significative, in quanto concordano nell'indicare in Fausta, consorte dell'imperatore, la persona che li provocò. Fausta, infatti, accusò il figliastro Crispo di avere avuto rapporti illeciti con lei – che doveva essere una persona di grande vitalità, non dissimile nelle fattezze dal padre Massimiano Erculio [4] – e in tal modo obbligò l'imperatore a condannare il proprio figlio a morte. Fu il gesto di una nuova Fedra infelice, o ella temette che Crispo volesse escludere i suoi figli dalla successione al trono? Non sappiamo quali fossero i motivi di Fausta, né quale sia stata la ragione per cui, poco dopo, l'imperatore pronunciò una sentenza di morte contro la propria moglie, madre dei suoi molti figli, che le monete erano venute celebrando come *spes rei publicae* [5]. Non è probabile che le esasperate manifestazioni di dolore di Elena alla morte dell'amatissimo nipote siano bastate a indurre l'imperatore a imporre una sentenza cosí sanguinaria. Nell'accennare a questa tragedia familiare dobbiamo anche ricordare un fatto isolato, che rivela la differenza esistente tra Fausta e le donne cristiane della corte. Parlando del periodo che precedette la battaglia contro Massenzio,

[1] J. BIDEZ, *Julian der Abtrünnige*, München 1940, pp. 109 sg., 203; DEICHMANN, *Frühchristliche Kirchen in Rom* cit., pp. 25 sg.; W. N. SCHUMACHER, *Eine römische Apsiskomposition*, in «Römische Quartalschriften», LIV (1959), pp. 137 sgg.

[2] *Cod. Theod.*, IX. XXXVIII. 1.

[3] Le fonti sono citate in O. SEECK, *Die Verwandtenmorde Constantins des Grossen*, in «Zeitschr. f. wiss. Theologie», XXXIII (1890), pp. 63 sgg. e in PIGANIOL, *L'Empire chrétien ecc.* cit., 1947, pp. 34 sgg.

[4] R. DELBRÜCK, *Spätantike Kaiserporträts*, in «Studien zur spätantiken Kunstgeschichte», VIII (1933), pp. 18 sg.

[5] J. MAURICE, *Numismatique constantinienne*, I (1908), pp. 126 sgg. e tav. XI. 10, 11; cfr. anche la raffigurazione di Fausta sui multipla di Trier in M. R. ALFÖLDI, *Die constantinische Goldprägung in Trier*, in «Jahrbuch für Numismatik und Geldgeschichte», IX (1958), pp. 112 sgg. e tavv. VIII. 8; IX. 10, 11.

Zonara (*Ep.*, XIII. I. 5 Bonn.) racconta che Fausta aveva cercato di indurre il marito a prendere parte ai culti pagani. È difficile credere che Fausta abbia agito cosí quando non era che una ragazzina, ma nulla prova la falsità del fatto di per se stesso, che potrebbe essere avvenuto molto piú tardi. Questo dissenso religioso, se realmente esistette, non spiega la colpa di Crispo e di Fausta, ma può forse aiutarci a capire perché Costantino, dopo avere pronunciato queste terribili sentenze, si sia dedicato con maggior fervore a opere di pietà cristiana. La grande duplice chiesa di Treviri, i cui basamenti sono stati scoperti di recente, fu costruita probabilmente in quel periodo. Essa sorse sulle rovine di un palazzo appartenuto a Elena, ed è possibile che i ritratti riccamente incorniciati della stessa Elena e di Fausta, che ornavano il soffitto del salone centrale [1], fossero incompatibili con la nuova situazione che si era creata. Infine, il passo cosí discusso di Zosimo (II. XXIX. 2), in cui si dice che Costantino non trovò la via del cristianesimo fino a quando non sentí un terribile bisogno di espiazione, può ben essere un riflesso dell'impressione lasciata in quegli anni dagli evidenti, continui sforzi dell'imperatore in favore della Chiesa. I pagani devono aver giudicato le sue manifestazioni di pietà come atti di un uomo che cercava di fare ammenda delle proprie colpe. D'altra parte è possibile che l'imperatore stesso si sia sentito tranquillo, nella coscienza di aver obbedito ai dettami della legge; piú probabile ancora è che si sia sentito prigioniero delle proprie leggi contro l'adulterio, promulgato solo poco tempo prima [2]. Molti, che avevano visto con disapprovazione il sorgere di una dinastia cristiana, quando la collera divina colpí parenti prossimi dell'imperatore, devono essersi ricordati delle dure parole del codice costantiniano, in cui con severità pagana si negavano al parricida punizione e sepoltura decorose:

«Chiunque affretti la morte di un genitore o di un figlio o di altra persona con grado di parentela tale che la sua uccisione sia compresa nel termine di parricidio, lo abbia fatto in segreto o apertamente, non verrà sottoposto alla spada o al fuoco o a qualsiasi altra pena comune, ma sarà cucito in un sacco di cuoio e in questa angustia mortale sarà posto in compagnia dei serpenti. Secondo consente la natura del luogo, verrà poi

[1] T. K. KEMPP, *Die Ausgrabungen am Trierer Dom*, in «Spätantike und Byzanz, Neue Beiträge zur Kunstgeschichte des ersten Jahrtausends», I (1952), pp. 103 sgg.; ID., *Trierer Domgrabungen 1943-54*, in *Neue Ausgrabungen in Deutschland*, Berlin 1958, pp. 368 sgg.; A. ALFÖLDI, *Zur Erklärung der konstantinischen Deckengemälde in Trier*, in «Historia», IV (1955), pp. 131 sgg.; nuova interpretazione di M. R. ALFÖLDI, *Helena nobilissima femina*, in «Jahrbuch für Numismatik und Geldgeschichte», X (1959-60), pp. 79 sgg.

[2] DÖRRIES, *Das Selbstzeugnis Kaiser Konstantins* cit., pp. 189 sgg.; PIGANIOL, *L'empereur Constantin* cit., pp. 169 sg.; ID., *L'Empire chrétien* cit., pp. 34 sg. Sull'influenza cristiana su questa legislazione cfr. da ultimo H. WOLFF, *Doctrinal trends in postclassical Roman marriage laws*, in «Zeitschr. d. Savignystift.», Röm. Abt., LXVII (1950), pp. 261 sgg.

gettato nel mare vicino o in un fiume, di modo che mentre è ancora vivo possa cominciare a perdere il godimento di tutti gli elementi, e il cielo gli venga tolto mentre è vivo e la terra quando è morto» (*Cod. Theod.*, IX. XV. I)[1].

La sventura che aveva colpito la sua famiglia non inasprí Costantino. Continuò a tollerare la religione pagana[2], sebbene ormai un cristianesimo almeno formale fosse diffuso a corte e in seno al governo. Le opere d'arte ufficiali e le monete del periodo celebrano l'unione della dinastia con la nuova fede. A Nantes c'è un medaglione di bronzo in cui i ritratti dei principali membri della famiglia imperiale appaiono in una combinazione curiosa. I busti di Costantino e di Elena sono rivolti l'uno verso l'altro; nel centro, sotto di loro, è il giovane Costantino, che ha a destra il fratello Costanzo, a sinistra la sorella dell'imperatore Costanza. In altre parole, esso rappresenta l'augusto e l'augusta con i due cesari e la *nobilissima femina* inclusa tra i membri regnanti della famiglia. Nella parte superiore appare il monogramma di Costantino, simbolo del fondamento religioso della dinastia[3].

Soltanto per pochi anni ancora Elena tenne la posizione eminente che occupa nel medaglione. Dopo la sua morte Costantino riportò i membri del ramo collaterale della casa Flavia alla posizione da cui erano stati tenuti lontani per tanto tempo, ed essi vennero inclusi nei piani dell'imperatore per il futuro. Il fratellastro, Giulio Costanzo, venne chiamato a corte, dove sposò Basilina, futura madre dell'imperatore Giuliano, che era cristiana e lasciò morendo le sue vaste proprietà alla Chiesa[4]. La figlia del primo matrimonio di Giulio Costanzo divenne moglie del figlio dell'imperatore Costanzo, proclamato cesare nel 324. Il secondo fratellastro dell'imperatore, ancora in vita, Dalmazio, venne fatto console nel 333 ed ebbe il titolo di *censor* prima di essere incaricato dell'importante inchiesta nel processo a carico di Atanasio[5]. Suo figlio Flavio Dalmazio fu creato cesare nel 335 e gli venne data la maggior parte della penisola balcanica; il suo secondo figlio, Annibaliano, fu nominato re d'Armenia e sposò la figlia di Costantino. In tal modo i due rami della famiglia di Costanzo Cloro si riunirono attraverso i loro discendenti. Infine l'imperatore fece fidanzare con il figlio minore, Costante, cesare sin dal 333, Olimpia, figlia di Ablabio, che godeva di grandissimo favore presso l'im-

[1] A. A. T. EHRHARDT, *Some aspects of Constantinian legislation*, in «Studia Patristica», II («Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur», LXIV, 1957), pp. 119 sg., fa risalire questa legge all'opposizione pagana tra gli ufficiali dell'esercito di Costantino.

[2] Cfr. la buona spiegazione di H. DÖRRIES, *Constantine and Religious Liberty*, «The Terry Lectures», New Haven Conn. 1960.

[3] LAFAURIE, *Médaillon constantinien* cit., pp. 227 sgg. e tavv. IX sg.

[4] H. VON SCHÖNEBECK, *Beiträge zur Religionspolitik ecc.* cit., pp. 76 sgg.

[5] W. ENSSLIN, *Dalmatius Censor*, in «Rheinisches Museum», LXXVIII (1929), pp. 205 sgg.

peratore e che, come *praefectus praetorio*, dirigeva la politica imperiale ormai apertamente cristiana. La dinastia cristiana sembrava fondata su cosí solide basi, che il discorso di Eusebio in occasione del trentesimo anniversario del regno di Costantino lo poteva celebrare come il signore che guidava la quadriga dei Cesari su tutta la terra (*Triak.*, III. 4).

Era dunque realmente vero che la conservazione della stirpe fosse una prova visibile della grazia celeste? Quando Costantino fu sepolto nella tomba da lui stesso preparatasi fra le stele dei dodici apostoli nella Chiesa della sua nuova capitale [1], solo per un breve lasso di tempo fu possibile accettare questa credenza. Pochi mesi dopo il suo funerale i soldati di Costantinopoli si rivoltarono per protesta contro la coreggenza dei nipoti dell'imperatore; i suoi fratelli e i nipoti vennero uccisi insieme con molti personaggi della corte, senza che Costanzo riuscisse a frenare le truppe. E questo fu soltanto l'inizio dell'epilogo. Costantino, il maggiore dei figli che ora si dividevano il regno, morí poco dopo in un'incursione nel territorio di suo fratello Costante. Dieci anni piú tardi lo stesso Costante cadde vittima dei messaggeri dell'usurpatore Magnenzio. L'unico superstite, Costanzo, non aveva figli e dovette sperimentare la forza complessiva della protesta pagana contro la dinastia cristiana e contro le fondamenta religiose su cui essa si era venuta edificando. Suo cugino Giuliano, risparmiato dal bagno di sangue di Costantinopoli e scosso dagli orrori in mezzo a cui era vissuto, abbandonò il cristianesimo per tornare ai vecchi dèi. Egli ci dice di essersi accorto che alla radice di tutti i mali stava l'unione dell'imperatore e dell'Impero con la nuova religione rivoluzionaria [2]. Giuliano faceva ancora un'eccezione per il fondatore della dinastia nei suoi discorsi sull'imperatore Costanzo; ma dopo essere stato proclamato Augusto, accusò suo cugino, Costanzo il giovane, di avere sterminato la sua famiglia, e a Costantino il Grande rimproverò di aver provocato la distruzione delle leggi e dei costumi con le sue azioni rivoluzionarie. Egli era l'ultimo superstite della famiglia e divenne unico capo dell'Impero dopo la morte di Costanzo. Nella leggenda autobiografica, da lui inserita in un opuscolo contro il filosofo cinico Eraclio, tracciò un ritratto di Costantino, descrivendolo come un despota avido e cieco, che non aveva fatto niente per l'educazione dei propri figli, accontentandosi « che il loro numero fosse sufficiente ». In tal modo, ci viene detto, Costantino era stato il responsabile dei disordini prodottisi dopo la sua

[1] J. VOGT, *Der Erbauer der Apostelkirche in Constantinopel*, in «Hermes», LXXXI (1953), pp. 111 sgg. Per le questioni religiose che vi sono implicate cfr. *Reallexikon für Antike und Christentum*, III (1956), pp. 370 sg.

[2] Per ciò che segue cfr. il mio articolo *Kaiser Julian über seinen Oheim Constantin den Grossen*, in «Historia», IV (1955), pp. 339 sgg.

morte, che avevano portato alla distruzione di tanti venerabili santuari. Nel mezzo di questi sconvolgimenti egli, Giuliano, aveva ricevuto da Helios l'ordine di punire i senza-dio e di purificare la casa dei suoi antenati. La sua satira *Caesares* è ancora piú violenta nelle accuse contro Costantino. Egli vede la bassezza e la degenerazione del tiranno giungere al loro vertice con il parricidio, e il colpevole viene raffigurato mentre si rifugia presso Gesú, il demone degli assassini, dei seduttori e in genere di tutti i maledetti. L'empietà è denunciata come origine di tutti i vizi e la distruzione della stirpe è descritta come il risultato inevitabile dell'abbandono degli dèi. Si ha in ciò un rovesciamento completo di tutte le idee che, come si è tentato di dimostrare, avevano guidato la politica dinastica del fondatore della casata.

Siamo alla fine del nostro esame di alcuni tra i piú significativi aspetti della storia della famiglia di Costantino. Non abbiamo un Tacito che ci serva da guida, ma dalla nostra documentazione frammentaria ricaviamo l'impressione di un potente capo di famiglia, che sembra richiamare la grandezza fatale del primo Augusto. Costantino cercò di diffondere il messaggio della sua fede sia tra i cittadini del suo Impero [1] sia anche – come risulta dalla sua lettera al re Shāhpūr di Persia – oltre le frontiere. Cominciò con la sua famiglia, spinto dalla speranza di assicurare il potere alla sua casata e la stabilità dell'Impero con l'aiuto di Dio. Questa unione delle aspirazioni dinastiche con le convinzioni religiose lasciò tracce nel popolo e produsse in tutti gli strati sociali l'attesa espressa dalla poesia di Ottaziano:

> Summe, fave! te tota rogat plebs gaudia rite,
> et meritam credit, cum servat iussa timore
> Augusto et fidei, Christi sub lege probata (VIII, 3-5) [2].

In quanto creatore di questa fede dinastica, Costantino è divenuto il prototipo di numerosi sovrani cristiani. Nella lunga serie ne scegliamo uno solo, a lui simile nella potenza e nella tragedia: quando Carlo V scrisse il suo ultimo testamento politico, nel 1548, esortò il figlio a guadagnarsi l'aiuto di Dio con la difesa della sua santa fede e gli consigliò: « la cosa migliore è... legare a sé gli Stati per mezzo dei propri figli » [3].

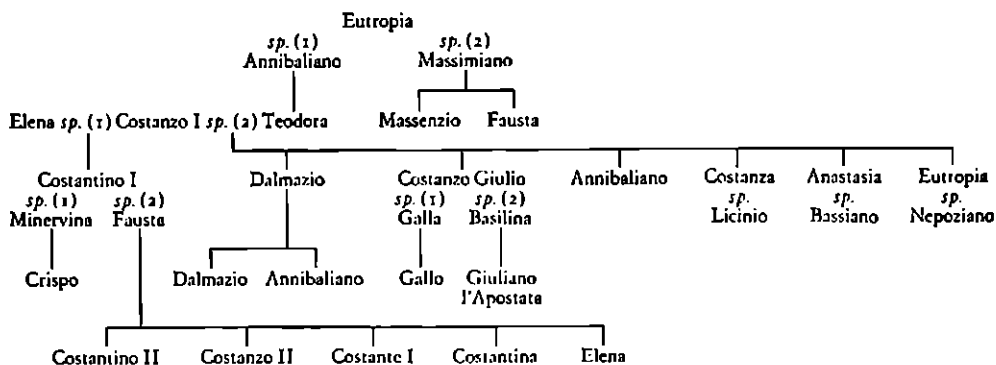
[1] Sulle ragioni piú profonde del tentativo di Costantino di convertire i pagani cfr. A. A. T. EHRHARDT, *Politische Metaphysik von Solon bis Augustin*, II, Tübingen 1959, pp. 271 sgg.

[2] [O altissimo, sii benigno! Tutto il popolo ti chiede ritualmente benefici, | e se ne crede meritevole, poiché osserva timorato i comandi | dell'Augusto e della fede, provato sotto la legge di Cristo].

[3] K. BRANDI, *Carlo V*, Torino 1961, p. 580.

La costituzione della *domus divina* su fondamenta religiose si era mostrata insufficiente a controllare le passioni. Abbiamo detto della tensione tra Elena e il ramo collaterale della famiglia, della catastrofe di Fausta e di Crispo, dell'irrequietezza dell'esercito e del fratricidio dei figli. La storia finisce con il grido di protesta di Giuliano, che getta l'accusa di *theomachos* in faccia al fondatore della dinastia: la fine della stirpe era la punizione per avere abbandonato gli dèi. Queste furono le ultime parole del paganesimo morente pronunciate da un pio pagano. È vero che i suoi argomenti sono tanto difettosi quanto quelli dei suoi avversari, e che il suo giudizio sullo zio è ingiusto. È un fatto naturale, νόμος φύσεως, voler basare il proprio potere sul diritto di nascita, come ammette anche Eusebio in uno dei momenti di maggiore lucidità (*Vita Constantini*, I. XXI. 2); ma tutto ciò non ha niente a che vedere con la legge cristiana. Il tentativo di guadagnarsi l'aiuto divino con la forza e di accettarlo come un segno tangibile era un residuo di pensiero pagano e un sintomo d'inquietudine religiosa in un'era cristiana.

Non bisogna dimenticare, però, che non tutti i cristiani la pensavano allo stesso modo e se si vuol essere giusti con Costantino occorre ricordare che abbiamo esaminato solo una piccola parte delle sue iniziative politiche e religiose. Gli studiosi che di recente hanno preso in esame le sue idee religiose sono arrivati alla conclusione che egli aveva avuto modo di imparare la sofferenza e la sopportazione, che caratterizzano il martirio. Essi pongono in risalto la lettera indirizzata da Costantino ai vescovi e alle comunità africane dopo il fallimento del suo intervento presso i do-

Albero genealogico di Costantino.

natisti[1], in cui egli scrive: «Nessuna offesa va restituita; solo lo sciocco cerca di procurarsi di propria mano la vendetta che dobbiamo lasciare a Dio, specialmente dal momento che tutto ciò che dobbiamo sopportare dal furore di uomini siffatti ci varrà come martirio presso Dio. Che cosa è altro infatti, in questo mondo, vincere nel nome del Signore, se non sostenere con costanza gli attacchi sfrenati degli uomini contro coloro che obbediscono alla legge?»[2]. Non è nostra intenzione aprire nuove discussioni. Non riusciremo mai a sapere se Costantino abbia appreso dalle esperienze della sua vita familiare che cosa significhi vincere nel nome del Signore. Tuttavia abbiamo ragione di credere che egli ebbe forse un presentimento della tragedia destinata in sorte a tutti quei governanti che vogliono fare del mondo un regno cristiano.

[1] OTTATO, *App.* n. 9 (= VON SODEN, *Urkunden ecc.* cit., n. 31); cfr. DÖRRIES, *Constantine and Religious Liberty* cit., pp. 38 sg.; KRAFT, *Kaiser Konstantins religiöse Entwicklung* cit., pp. 60, 196 sg.

[2] «Nihil ex reciproco reponatur iniuriae; vindictam enim, quam deo serbare debemus, insipientis est manibus usurpare, maxime cum debet fides nostra confidere, quicquid ab huiusmodi hominum furore patietur, martyrii gratia apud deum esse valiturum. Quid est enim aliud in hoc saeculo in nomine dei vincere quam inconditos hominum impetus quietae legis populum lacessentes constanti pectore sustinere?»

III.

Il cristianesimo e i barbari del Nord

di E. A. Thompson

Nel secondo concilio ecumenico, tenuto a Costantinopoli nel 381, i padri riuniti presero in esame alcuni aspetti dell'amministrazione della Chiesa. Tra le decisioni raggiunte, una stabiliva che le chiese di Dio tra le popolazioni barbariche dovevano essere governate secondo le regole vigenti [1]. Quali chiese esistevano allora tra i barbari del Nord? Come e sino a che punto si era diffuso il cristianesimo tra i popoli germanici nei secoli IV e V? E quando queste popolazioni passarono le frontiere imperiali, quali iniziative prese la Chiesa per convertire al cristianesimo quelle che erano ancora pagane? [2].

I.

I guerrieri barbari arruolatisi negli eserciti imperiali potevano giungere a conoscere e accettare la religione professata da molti loro commilitoni romani. Che questo talvolta accadesse, ci è noto dalla esplicita testimonianza di uno scrittore del secolo V, di cui non abbiamo ragione di dubitare [3]. Non è facile credere tuttavia – né la fonte su cui ci basiamo lo

[1] K. J. HEFELE, *Histoire des conciles*, II. 1, Paris 1908, p. 22.

[2] Non ci occuperemo in questa sede dei nomadi della steppa, sui quali cfr. G. LÁSZLÓ, *Die Reiternomaden der Völkerwanderungszeit und das Christentum in Ungarn*, in «Zeitschrift für Kirchengeschichte», LIX (1940), pp. 125-46; E. A. THOMPSON, *Attila and the Huns*, Oxford 1948, pp. 37-39; vanno anche tenute presenti alcune pagine interessanti dello Pseudo-Zaccaria, trad. di F. J. Hamilton e E. W. Brooks, London 1899, pp. 329-31. Non ci soffermeremo nemmeno sui documenti archeologici che illustrano il cristianesimo al di là della frontiera settentrionale. La maggior parte di essi ci è offerta dalla Romania e sembra che derivi dai Romano-Daci che continuarono a viverci sotto i Visigoti: vedi in proposito «Journal of Ecclesiastical History», VII (1956), pp. 1 sg. Si tenga presente anche W. KUBITSCHECK, *Römerfund von Eisenstadt*, Wien 1926, p. 56.

[3] Pseudo-Prospero (cfr. sotto), p. 68, nota 3. Sarebbe interessante sapere se – e fino a che punto – i mercenari germanici di ritorno in patria abbiano portato con loro il mitraismo. Non ne è stata trovata nessuna documentazione: K. CLEMEN, *Mithrasmysterien und germanische Religion*, in «Archiv für Religionswissenschaft», XXXIV (1937), pp. 217-26. Tuttavia, dato il gran numero di soldati tedeschi nell'esercito romano, un *argomentum ex silentio* è pericoloso. Anche il fatto che le ceneri di un Visigoto siano state sepolte, intorno al 300, a Lechinta de Mures in Transilvania in un'urna con manici a forma di serpente spesso connessa, a quanto si ritiene, con i riti mitriaci non costituisce una prova sicura: cfr. E. BENINGER, *Ein westgotisches Brandgrab von Maros-Lekencze (Siebenbürgen)*, in «Mannus», XXX (1938), pp. 122-41 e specialmente 129-35. È possibile che l'urna facesse parte del bottino conquistato nelle province dal visigoto i cui resti vi furono poi riposti. Tuttavia C. DAICOVICIU, *La Transylvanie dans l'antiquité*, Bucuresti 1945, p. 224, n. 2, sostiene che l'urna è nel tradizio-

attesta – che molti di questi guerrieri, una volta tornati nei paesi d'origine, riuscissero a persuadere una parte considerevole delle loro tribú ad abbandonare i culti tradizionali per venerare il dio dei Romani. Molto dipendeva naturalmente dal carattere e dalla posizione sociale del soldato tornato in patria. Se prima della sua partenza era stato un uomo rispettato nella sua tribú o addirittura un capo, era possibile che dopo il suo ritorno la sua influenza fosse notevole. Anche una figura di minore importanza avrebbe potuto godere di un certo effimero prestigio, quando al suo ritorno avesse fatto sfoggio dei suoi modi romani, della sua conoscenza del mondo e delle sue borse tintinnanti di denaro romano. D'altra parte, si capisce facilmente come potesse correre il rischio di diventare, in certo senso, un bandito, se, ritornato in patria, si fosse rifiutato di partecipare alle feste della sua gente e alle cerimonie della sua famiglia. Il visigoto san Saba venne espulso dal suo villaggio e fu infine abbandonato al suo destino in seguito al continuo rifiuto di praticare il culto insieme con la gente del suo villaggio[1]. Anche se la punizione non fosse stata cosí severa o se addirittura non vi fosse stata nessuna punizione ufficiale, sarebbero state sufficienti le canzonature e gli insulti dei vicini a scoraggiare il neofita, costringendolo a nascondere le proprie idee e ad adattarsi almeno in apparenza ai costumi aviti[2]. In tali condizioni non avrebbe potuto certo operare molte conversioni e, del resto, nessuno ha mai sostenuto che vi fu anche un solo importante popolo germanico convertito dai mercenari ritornati in patria; questi ultimi possono aver soltanto determinato la presenza di cristiani isolati oltre i confini dell'Impero.

In secondo luogo, quello stesso autore del secolo V che parla della conversione dei soldati barbari arruolati negli eserciti romani, dice anche che i figli della Chiesa, quando venivano catturati dai barbari, riuscivano talora a imporre ai loro padroni la disciplina del vangelo di Cristo e a conquistarli alla fede[3]. Ancora una volta non si può porre in dubbio la

nale stile geto-dacio. Per un Mitreo a Kreta, 12 miglia a sud del Danubio sulla riva destra dell'Utus (Vid), che sembra sia stato distrutto dai Goti verso la fine del secolo III, cfr. I. WELKOV, in «Bulletin de l'Institut d'Archéologie Bulgare», VIII (1934), pp. 90 sg.

[1] *Passio S. Sabae*, ed. H. Delehaye, in «Analecta Bollandiana», XXXI (1912), pp. 216-21.

[2] In Gotia i prigionieri romani e cristiani dovevano anche adattarsi ad essere canzonati per quelle che venivano considerate le stranezze della loro religione: SOZOMENO, II. VI. 3. Cfr. PATRIZIO, *Conf.*, XLII. Si legga ciò che un irlandese pare abbia detto allo stesso san Patrizio: «tu filio meo baptismum da, quia tener est. Ego autem et fratres mei non possimus tibi credere usque dum ad nostram plebem pervenerimus, ne inrideant nobis». TÍRACHÁN, *Brev.*, XIV (ed. Rolls, p. 309. 13). Le reazioni di un membro di una tribú germanica probabilmente non sarebbero state molto differenti.

[3] PSEUDO-PROSPERO, *De invoc. omnium Gentium*, II. 33 (MIGNE, *P. L.*, LI. 717 sg.): «quidam ecclesiae filii ab hostibus capti dominos suos Christi Evangelio manciparunt, et quibus condicione bellica serviebant, eisdem fidei magisterio praefuerunt. At alii barbari dum Romanis auxiliantur, quod in suis locis nosse non poterant, in nostris didicere regionibus, et ad sedes suas cum Christianae religionis institutione remearunt». Cfr. anche SOZOMENO, II. VI. 2, che sembra ritenere la conversione dei barbari ad opera dei prigionieri cristiani e specialmente degli ecclesiastici prigionieri, un fatto comune.

sua parola, e l'importanza di questi prigionieri nel convertire i loro vincitori fu certo molto piú grande di quella dei soldati ritornati in patria. Una storia famosa vuole che, durante il regno di Costantino, la popolazione della Georgia sia stata convertita dagli sforzi di una sola donna prigioniera, e generalmente si ritiene che almeno la sostanza della storia sia vera [1]. Tuttavia, anche se non lo fosse, la sua esistenza basterebbe da sola a mostrare il ruolo che si attribuiva ai prigionieri cristiani come diffusori della loro religione oltre le frontiere. Non si può nemmeno negare che, prima dei tempi di Ulfila e per gran parte della sua vita, anche se non per tutta, il nucleo delle comunità cristiane in Gotia fosse formato da cristiani, clerici o laici, catturati durante le grandi incursioni gotiche del secolo III nella provincia romana, o dai loro discendenti, tra cui va annoverato lo stesso Ulfila. Essi si erano guadagnati il rispetto dei Visigoti – ci viene detto – con la loro abilità medica (senza dubbio superiore a quella dei popoli che abitavano al di là del Danubio), con la cura degli indemoniati, con la costanza della loro fede e con la purezza della loro vita [2]. Il loro influsso sulla storia visigota non è trascurabile. Certamente fecero un gran numero di convertiti, almeno negli strati piú poveri della società visigotica. Sebbene i Visigoti fossero ancora essenzialmente pagani nel 376, quando entrarono nell'Impero romano, tuttavia il processo della loro conversione avrebbe potuto essere ben diverso senza questi uomini e queste donne. Ovviamente tutto ciò non ci deve indurre a credere che, ovunque vi fossero prigionieri cristiani si ottenne un buon numero di convertiti. Arnobio ci dice che c'erano dei cristiani – ed è possibile che tra di loro includa prigionieri cristiani della Gallia – tra gli Alamanni all'inizio del secolo IV. Pochi però sono disposti ad ammettere che il cristianesimo dopo di allora e per diverse generazioni abbia lasciato una qualsiasi impronta sugli Alamanni [3].

Un terzo modo in cui alcuni pensano che il cristianesimo abbia attraversato le frontiere romane, giungendo nel mondo dei barbari del Nord, è discusso meno esplicitamente dagli autori antichi. Si sostiene talora che il cristianesimo abbia viaggiato con il commercio. Lo stretto legame esi-

[1] RUFINO, *Hist. Eccl.*, I. 10. Che la storia sia vera in linea di massima è ammesso da P. PEETERS, *Les débuts du christianisme en Géorgie d'après les sources bagiographiques*, in «Analecta Bollandiana», I (1932), pp. 5-58; C. TOUMANOFF, *Christian Caucasia between Byzantium and Iran*, in «Traditio», X (1954), pp. 109-89, a p. 126 ecc. Si pensi anche al leggendario Femione tra gli Arabi del Nejd: T. NÖLDEKE, *Tabari*, Leyden 1879, pp. 178-82, e ai prigionieri cristiani dei Bulgari: CONTINUATORE DI TEOFANE, V. 4 (ed. Bonn, pp. 216 sg.), TEOFILATTO, *Hist. Mart.*, XXIX sgg. (MIGNE, *P. G.*, CXXVI. 192 sgg.). Per un parallelo moresco cfr. VITTORE DI VITA, *Historia persecutionis Africanae provinciae*, I. 35 sgg.

[2] SOZOMENO, II. VI. 2. Sull'utilità di un'esperienza medica per i prigionieri dei barbari cfr. *Anthol. Lat.*, II, n. 1414; per l'importanza di una moralità cristiana ad alto livello GEROLAMO, *Vita Malchi*, VI (MIGNE, *P. L.*, XXIII. 58).

[3] ARNOBIO, *Adversus Nationes*, I. 16; cfr. SOZOMENO, II. VI. 1.

stente tra il commercio e alcune missioni postromane e medievali e specialmente quelle della chiesa di Amburgo è ormai evidente. In quei tempi un missionario poteva viaggiare lungo le vie commerciali in compagnia dei mercanti e poteva anche scegliere come punti di appoggio per la sua opera le comunità commerciali del Nord, come Birca (Björkö) o Sliaswich (Hedeby vicino a Schleswig) perché vi poteva trovare, specialmente in occasione delle feste pagane, non soltanto un numero considerevole di prigionieri cristiani tenuti schiavi, ma anche gruppi di mercanti cristiani giunti fino a quelle lontane plaghe per scambiare le ricche merci del Sud con pesce, pellicce, miele, cera e schiavi del Nord. Poteva anche incontrarvi dei mercanti indigeni che avevano conosciuto il cristianesimo nel corso dei loro lunghi viaggi all'estero. Il missionario avrà cominciato col conquistarsi il favore del capo locale e dei suoi piú autorevoli collaboratori ricorrendo largamente alla corruzione [1], con l'ottenere il permesso di predicare liberamente e col farsi dare una garanzia per gli eventuali adepti da lui conquistati, perché fossero esenti da ogni punizione. Finalmente avrà cercato in ogni modo di stabilire un edificio per la chiesa, con un predicatore che vi risiedesse stabilmente, in modo che i pagani non cessassero di subire l'influenza cristiana. Ai tempi dell'Impero germanico tutta l'operazione veniva spesso appoggiata dall'interesse, dall'autorità e dal denaro non soltanto della Chiesa, ma anche dell'imperatore, che arrivava talora a considerare la missione un investimento politico redditizio. Nel mondo scandinavo, per esempio, le missioni dovevano necessariamente basarsi sui mercanti e sulle stazioni commerciali, altrimenti non potevano nemmeno venire fondate [2].

È possibile, però, proiettare questa situazione o una situazione simile a questa in tempi romani e immaginare che il commercio e le comunità commerciali abbiano avuto una parte notevole nella diffusione del cristianesimo oltre la frontiera settentrionale? Si racconta che poco tempo prima della morte di sant'Ambrogio, avvenuta nel 397, un cristiano, partito dall'Italia, che viaggiava nella regione dei Marcomanni a Nord del corso medio del Danubio, abbia parlato di Ambrogio alla regina del luogo, Fritigilda. Le sue parole furono cosí efficaci, che la regina credette in Cristo e mandò a chiedere ad Ambrogio istruzioni scritte sulla fede cristiana. Ambrogio, che, a quel che sappiamo, non aveva fatto niente sino

[1] Non si può fare a meno di citare qui HERBORD, *Dial.*, II. VII. 12 (*M. G. H.*, *Scriptores*, XX) che descrive come Ottone di Bamberga abbia dato una mazza d'avorio al capo locale della Pomerania: «donariis ducem honorans, baculum quoque dedit eburneum, quo ille statim usus ipsoque incumbens gratulabundus huc illucque deambulabat, conversusque ad milites, "qualem", ait, "patrem nobis dedit Deus et qualia patris dona, et haec nunc quidem magis quam alio tempore gratiora"».

[2] Questi vari fatti sono largamente illustrati in RIMBERTO, *Vita S. Anskarii* e nella *Vita* anonima dello stesso san Rimberto (entrambe edite da G. Waitz, *M. G. H.*, *Scriptores rer. Germ.*, 1884).

allora per iniziare i Marcomanni al cristianesimo, colse l'occasione e scrisse alla regina «una lettera eccellente in forma di catechismo». Si è pensato che il viaggiatore anonimo che si guadagnò la fiducia della regina sia stato un mercante ed è possibile che l'ipotesi sia esatta[1]. Sotto questo aspetto una figura ancora piú istruttiva (anche se non ebbe niente a che fare con la frontiera settentrionale) è quella di Frumenzio, vissuto nella prima metà del secolo IV, la cui storia è cosí nota che non vi è bisogno di riassumerla in questa sede[2]. Dopo avere ottenuto il potere ad Aksum, in Etiopia, egli cominciò a cercare tutti i mercanti romani e cristiani della città, diede loro privilegi eccezionali e li indusse a procurarsi luoghi di riunione dove potessero incontrarsi per pregare al modo romano. Infine si recò ad Alessandria, dove venne consacrato vescovo di Aksum da sant'Atanasio. Sino a questo punto della sua carriera i suoi sforzi si erano diretti solo verso i mercanti di Aksum[3], e pertanto la sua attività non si può confrontare con quella di Anscario (801-65) e di Rimberto in Scandinavia. Tuttavia, dopo essere stato consacrato vescovo, egli si dedicò alla conversione degli abitanti indigeni della sua città. Non divenne però missionario tra i barbari sino a che non ebbe consolidato la sua posizione tra i commercianti romani e ottenuto un riconoscimento ufficiale per il suo lavoro. Non sembra che i mercanti romani, già cristiani, abbiano fatto qualcosa per conquistare al cristianesimo i barbari o i loro compagni romani ancora pagani, prima dell'ascesa al potere di Frumenzio. Se Frumenzio non avesse raggiunto la sua alta posizione e se i mercanti cristiani avessero perseverato nel loro originario atteggiamento di indifferenza verso gli indigeni e verso i compagni romani pagani, non si capisce come il cristianesimo avrebbe potuto ottenere tangibili successi ad Aksum verso la metà del secolo IV. Inoltre, in tutto il racconto di Rufino su Frumenzio e sulla sua carriera, non vi è nessun accenno al fatto che il vescovo di Alessandria si interessasse in qualsiasi modo a ciò che avveniva ad Aksum, o che avesse preso qualche iniziativa per incoraggiare l'opera di Frumenzio. Egli agí solo quando le comunità cristiane erano già fiorenti nella città e quando Frumenzio richiamò la sua attenzione sulla situazione che si era creata. Il suo atteggiamento verso gli Aksumiti fu ben differente da quello di san Gregorio Magno verso gli Inglesi o di sant'Anscario verso i Danesi e gli Svedesi. Vi sono ancora meno indicazioni circa il fatto che l'imperatore, nella sua lontana Costantinopoli, si sia mai occupato dell'attività di Frumenzio prima della sua consacrazione da parte di

[1] PAOLINO, *Vita S. Ambrosii*, XXXVI; cfr. J. ZEILLER, *Les origines chrétiennes dans les provinces danubiennes*, Paris 1918, p. 544. Non vi è tuttavia un equivalente romano di ADAMO DI BREMA, IV. 16: «una ibi [scil. in Curlandia] nunc facta est ecclesia, cuiusdam studio negotiatoris» ecc.

[2] RUFINO, *Hist. Eccl.*, I. 9.

[3] SOCRATE, I. XIX. 10 e SOZOMENO, II. XXIV. 8 si confondono su questo punto.

Atanasio. Anche allora l'imperatore, a quel che ci risulta, intervenne soltanto per ostacolare i suoi fanatici oppositori; egli non voleva che gli eretici (tali erano ai suoi occhi i cattolici) conquistassero le simpatie dei commercianti romani o degli abitanti indigeni all'imboccatura del Mar Rosso[1]. Le sue reazioni furono quindi assai diverse da quelle di Ludovico il Pio e di altri signori medievali verso le attività evangeliche della Chiesa di Amburgo e di altri centri. In realtà non si può stabilire un confronto se non su aspetti marginali tra Aksum e Sliaswich. L'energia e l'abilità di un solo prigioniero, che agiva di propria iniziativa, si avvalsero della presenza in città di alcuni mercanti romani cristiani per fondare una chiesa posta sí tra i barbari, ma, almeno in un primo momento, non destinata ai barbari. Non si ha certo in questo un parallelo vero e proprio con le grandi e sistematiche iniziative missionarie della chiesa di Amburgo.

Aksum era poi un porto fiorente, di grande importanza per le vie commerciali d'Africa e d'India. È forse possibile pensare che una situazione anche lontanamente simile a quella esistente allora ad Aksum (per non parlare di Birca) si sia mai avuta tra i barbari germanici oltre il Reno e il Danubio? Gli autori antichi parlano di una sola comunità di mercanti romani stabilitasi permanentemente tra i barbari settentrionali. Si tratta di quella comunità di cui Tacito ci dice che si era stanziata nella capitale del regno di Maroboduo già nei primi tempi dell'Impero romano[2]; e che sotto molti punti di vista essa sia rimasta un *unicum* durante tutta la storia dei rapporti dei Germani con l'Impero, risulta chiaramente dalla nostra documentazione archeologica. Non sappiamo di nessuna grande festa pagana tra i Germani dell'epoca romana, a cui siano verosimilmente intervenuti molti mercanti romani cristiani. Non vi è nemmeno ragione di pensare che un gran numero di mercanti germanici si fosse recato nell'Impero e vi fosse stato convertito. Infine è assai improbabile che un qualsiasi romano cristiano sia riuscito a procurarsi in mezzo a una popolazione germanica una posizione paragonabile a quella di Frumenzio ad Aksum. Per farla breve, mancavano al di là della frontiera settentrionale tutte le condizioni necessarie per i successi di Aksum e di Birca (nel modo in cui essi si produssero). Se vogliamo abbandonarci a supposizioni, possiamo immaginare che in Gotia ai tempi di Atanarico, o in Ucraina ai tempi di Ermanarico, o tra i Vandali o i Gepidi del secolo IV siano esistite piccole comunità di commercianti romani, fra cui era qualche cristiano, che vivevano in condizioni meno favorevoli di quelle del regno di Maroboduo. Questa ipotesi, però, non può essere dimostrata; anche se

[1] Cfr. FILOSTORGIO, III. 4 (ed. Bidez, pp. 32 sg.), 6 (p. 35) e la lettera di Costanzio citata da ATANASIO, *Apol. ad Constantium*, XXXI (MIGNE, *P. G.*, XXV. 636 sg.).

[2] TACITO, *Annales*, II. LXII. 4.

tali comunità fossero realmente esistite, non sarebbe facile sostenere che furono esse a provocare la conversione alla fede cristiana di interi popoli o anche di importanti frazioni di essi.

Il cristianesimo si infiltrò quindi oltre la frontiera settentrionale dell'Impero per il tramite di qualche prigioniero catturato durante le incursioni barbariche nelle province romane e dei soldati germanici che tornavano in patria dopo avere servito negli eserciti romani. In piccola misura è anche possibile che sia arrivato ai barbari del Nord sulle orme dei commercianti romani che vendevano le loro merci al di là del Reno e del Danubio. Tuttavia gli sforzi di prigionieri, mercenari e commercianti, erano solo casuali e disorganizzati e, di per se stessi, non diedero alla Chiesa nessuna delle sue maggiori affermazioni. Può essere utile ricordare che tutti e tre questi fattori agirono sugli Svedesi a partire dall'inizio del secolo IX. Prigionieri cristiani di guerra, mercanti cristiani della Frisia, Svedesi cristiani, convertiti all'estero mentre vi si trovavano come commercianti o come mercenari, erano certamente numerosi nella Svezia meridionale; tuttavia il loro influsso, anche se unito ai continui e strenui sforzi di Anscario e di Rimberto, non modificò sensibilmente il paganesimo della regione.

La lingua gotica mostra tracce dell'esistenza di missionari di lingua latina, oltre che di lingua greca, in Gotia prima dei tempi di Ulfila [1]. Non vi è ragione di supporre, però, che questi missionari fossero stati mandati dalla Chiesa con lo scopo dichiarato di convertire i Visigoti. È possibile infatti che si trattasse di prigionieri di guerra. Si sa che vi furono alcuni cristiani, laici e chierici, catturati dai Goti nel secolo III [2]. In realtà non ci risulta che la Chiesa cattolica abbia mandato qualche vescovo o anche qualche prelato di piú basso rango a celebrare la messa davanti ai prigionieri cattolici in Gotia durante l'ultima parte del secolo III e i primi decenni del IV, e si sa che gli Ariani consacrarono Ulfila vescovo solo nel 341. Ciò significa che le Chiese, per quanto ci risulta, si disinteressarono dei prigionieri per due generazioni dopo il tempo in cui essi erano stati strappati alle loro case in Asia Minore o altrove. Inoltre Ulfila, sebbene sia noto come « l'Apostolo dei Goti », in origine era stato incaricato da Eusebio di Nicomedia di agire non come vescovo dei Goti in genere, ma piuttosto come vescovo di quei cristiani che vivevano già in Gotia nel 341 e che per la maggior parte, a quel che possiamo supporre, non erano affatto Visigoti, ma prigionieri romani o loro discendenti [3]. In

[1] W. SCHULZE, *Kleine Schriften*, Göttingen 1934, p. 513; M. H. JELLINEK, *Geschichte der gotischen Sprache*, Berlin-Leipzig 1926, pp. 188 sgg.

[2] PILOSTORGIO, II. 5 (ed. Bidez, p. 17. 11).

[3] «Journal of Ecclesiastical History», VII (1956), pp. 1-11.

altri termini, in un primo momento Ulfila era stato nominato non per evangelizzare i Visigoti o per conquistare al cristianesimo un popolo pagano, ma semplicemente per celebrare i sacri riti per i Romani ivi residenti e per gli altri abitanti della Gotia già convertiti [1]. Non è certo detto che Eusebio, quando consacrò Ulfila, pensasse già a una Bibbia gotica. La posizione del vescovo goto era simile a quella di Palladio, quando nel 341 papa Celestino lo mandò come vescovo presso gli Scoti d'Irlanda che credevano in Cristo [2]. Quelli che i nostri documenti chiamano « Scoti » comprendevano senza dubbio molti romani cristiani catturati nelle incursioni irlandesi in Gran Bretagna: verso la fine del secolo IV, per esempio, « migliaia » di persone, tra cui il giovane Patrizio, vennero rapite in Britannia nel corso di una sola incursione [3], e senza dubbio molte di esse erano cristiane. Naturalmente sarebbe erroneo pensare che in quel periodo la maggioranza dei cristiani di Irlanda fosse composta di Romani [4], e in questo vi è una grande differenza rispetto alla Gotia di novanta anni prima. In due punti però le situazioni sono paragonabili. In primo luogo, quelli tra i cristiani di Irlanda che erano in realtà provinciali Romani languirono in prigionia per molti anni (come risulta dalle esperienze di Patrizio), prima che Palladio venisse mandato a confortarli, e la sorte dei romani cristiani prigionieri in Gotia non fu diversa. In secondo luogo, come non c'è nessuna indicazione del fatto che Celestino volesse indurre Palladio a convertire gli Scoti, cosí non vi è nessun segno che Eusebio volesse che Ulfila convertisse i Visigoti pagani. È vero che Ulfila e il successore di Palladio, Patrizio, una volta consacrati, si diedero da fare per convertire i barbari; ma non per questo erano stati consacrati; né risulta che l'uno o l'altro abbia ricevuto alcun aiuto o incoraggiamento in quest'opera di evangelizzazione da parte del clero o delle autorità civili dell'Impero [5].

In breve, le chiese del secolo IV e V lasciarono passare un periodo di tempo singolarmente lungo prima di mandare vescovi ai loro figli e figlie prigionieri al di là della frontiera, e fecero ben pochi sforzi, comunque non organizzati e pianificati, per salvare i barbari dal fuoco eterno. A parte l'unica eccezione, di scarso rilievo, dell'esiliato Audio (che non era

[1] FILOSTORGIO, II. 5 (p. 18. 1 sg.). Le sue parole non sono contraddette da AUSSENZIO, p. 75. 6 sg. (ed. Kauffmann): « propter multorum salutem in gente Gothorum... episkopus est ordinatus » poiché in questo passo l'autore riassume i risultati della missione senza spiegarci i motivi che avevano indotto Eusebio a nominarlo vescovo.

[2] PROSPERO, *Chron. Min.*, I. 473: « ad Scottos in Christum credentes ordinatus a papa Caelestino Palladius primus episcopus mittitur ».

[3] PATRIZIO, *Confessio*, I.

[4] PROSPERO, *Chron. Min.*, I. 473.

[5] All'inizio del secolo IX si oppone a questo indirizzo quello della Chiesa di Amburgo, che mandò i suoi presbiteri *sia* a predicare ai gentili *sia* a consolare i prigionieri cristiani: cfr. *Vita S. Rimberti*, XVI (ed. Waitz, p. 94).

né cattolico né ariano, ma aveva fondato una sua setta particolare), non sappiamo di nessun vescovo di una città romana di frontiera recatosi in territorio germanico con l'intenzione di convertire gli indigeni. Se si veniva a sapere dell'esistenza di una comunità cristiana oltre la frontiera, come accadde per esempio in Irlanda, in Gotia e in Etiopia, era possibile che la Chiesa consacrasse un vescovo per l'amministrazione dei sacramenti (benché probabilmente ciò venisse fatto solo dietro richiesta della comunità stessa)[1], ma non veniva mai fatto nessuno sforzo per creare comunità siffatte. Non è qui il caso di soffermarsi sulle ragioni di questo atteggiamento della Chiesa, di cui piú volte è stato sottolineato il contrasto con quello che essa tenne nell'età carolingia[2].

II.

Cosa succedeva in questa situazione ai barbari che avevano passato le frontiere e muovevano attraverso le province romane? L'opera di evangelizzazione di Niceta, l'eminente vescovo di Remesiana nella provincia della Dacia mediterranea, a circa 24 miglia a sud-est di Naissus (Nish), un uomo di cui si è pensato talora che fosse l'autore del *Te Deum*, veniva applaudita dal suo amico Paolino di Nola tra la fine del secolo IV e l'inizio del V. Due punti sono degni di nota nelle parole di Paolino. In primo luogo egli considera uno dei risultati piú notevoli del successo di Niceta fra i barbari il fatto che i Goti, da allora in poi, sarebbero vissuti in pace con i Romani del circondario in cui si erano stabiliti[3]. Per lui la conversione di un certo numero di Goti aveva un aspetto politico: poteva mitigare alcuni degli orrori delle invasioni. È questo un fatto che sembra essere sfuggito agli imperatori del IV e V secolo: non ci risulta che nessuno di loro abbia mai pensato che la conversione di un popolo barbaro al cristianesimo poteva anche guadagnare a Roma un alleato o almeno modificare l'ostilità di un nemico. In secondo luogo, Paolino, si dimostra non meno soddisfatto per l'opera svolta da Niceta tra i briganti Bessi della zona. Non siamo sempre in grado di renderci conto se e fino a che punto le classi piú povere dei provinciali romani cooperassero con i barbari invasori, o almeno cogliessero l'occasione di un'invasione barbarica per rivoltarsi contro l'ordine stabilito. Tuttavia questa cooperazione e questa tendenza alla ribellione non sono davvero tra i fat-

[1] CELESTINO, *Ep.*, IV. 5 (MIGNE, *P. L.*, I. 434).

[2] K. HOLL, *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte*, III, Tübingen 1928, pp. 117-29; cfr. R. E. SULLIVAN, *The Carolingian Missionary and the Pagan*, in «Speculum», XXVIII (1953), pp. 705-740, a pp. 709-11.

[3] PAOLINO, *Carmina*, XVII. 245 sgg., 261 sgg. Cfr. GEROLAMO, *Ep.*, LX. 4.

ti meno notevoli della storia del tardo impero. Come conseguenza sembra che Niceta abbia dedicato ai Bessi almeno altrettanto tempo e energia che ai Goti. Essi costituivano una minaccia per l'ordine e per la legge non minore di quella degli stessi barbari e il risultato finale della missione di Niceta, sempre secondo Paolino, fu che i briganti Bessi divennero monaci! [1]. Vi può essere qui qualche esagerazione, ma sembrerebbe che il missionario riportasse l'ordine e la legge tra la popolazione indigena allo stesso modo – e forse meglio – in cui avrebbe potuto fare questo un generale del tempo. Ciò che Niceta riuscí a ottenere in realtà fu la conversione al cristianesimo sia degli invasori Goti che dei briganti Bessi; incidentalmente li persuase a sottomettersi in qualche modo alle leggi dure e oppressive degli imperatori [2].

Ancora Paolino, in una lettera scritta nel 398 o nel 400, parla del lavoro missionario compiuto nella Belgica Secunda dall'ultimo degli scrittori romani del continente di cui si sappia che abbia visitato la Gran Bretagna, Vitricio di Rouen. Il poeta ricorda come una volta i boschi e le coste della Belgica Secunda fossero deserti e malsicuri a causa delle incursioni di « barbari stranieri e di briganti indigeni », ma osserva che da quando Vitricio aveva cominciato i suoi sforzi missionari, le isole e i boschi erano in pace, stipati di chiese e monasteri e di angelici cori di santi. Non si sa se egli abbia convertito o no qualcuno dei pirati sassoni, ma non vi è dubbio che i suoi fini non erano diversi da quelli di Niceta. Rientrava sui suoi obbiettivi indurre a una vita piú pacifica sia i barbari di oltre frontiera, sia le classi oppresse al di qua dei confini. Sembra, però, che alla fine le comunità cristiane siano state spazzate via, nel 406, dalle grandi invasioni dei Vandali, degli Alani e degli Svevi [3].

Si è già parlato della regina Fritigilda dei Marcomanni (p. 70). Nella lettera che le scrisse, sant'Ambrogio non discuteva soltanto di questioni di fede, ma faceva anche pressioni su di lei, secondo il suo biografo, perché « persuadesse suo marito a rimanere in pace con i Romani. Quando ricevette la lettera, la donna persuase suo marito ad affidare se stesso e il

[1] PAOLINO, *Carmina*, XVII. 213 sgg.

[2] Per caso un papiro ci mostra due Bessi, Boraides e Zemarchus, che nel 561 lavorano a fianco di due Germani (a quel che sembra), Illerich e Tangilas (Ilderico e Tancila); questi quattro personaggi sono *buccellarii* in Egitto: cfr. *P. Oxy.*, XVI. 1903 (cfr. 2046) con il commento dei curatori *ad loc.* Cfr. F. ZUCKER, *Germanen in römischen und byzantinischen Ägypten*, in «Geistige Arbeit», VI (1939), n. 13, pp. 3-6, a p. 4; H. KORTENBEUTEL, *Germanen in Ägypten*, in «Mitteilungen des Deutschen Instituts für ägyptische Altertumskunde in Kairo», VIII (1939), pp. 177-84, a p. 183 (a quanto essi dicono sui Germani menzionati nei papiri si aggiunga H. ZILLIACUS, *Vierzehn Berliner griechische Papyri*, Helsinki 1941, pp. 85 sg., n. 13 Οὐλιάριχ).

[3] PAOLINO, *Ep.*, XVIII. 4 discussa da E. DE MOREAU, *Saint Victrice de Rouen*, in «Revue Belge de Philologie et d'Histoire», V (1926), pp. 71-79; cfr. E. VACANDARD, *Saint Victrice, évêque de Rouen*, 2ª ed., Paris 1903, pp. 122 sgg.; P. GROSJEAN, *Notes d'hagiographie celtique*, in «Analecta Bollandiana», LXIII (1945), pp. 94-99.

suo popolo ai Romani »; i Marcomanni entrarono infatti nelle province d'accordo con le autorità romane e vi si stabilirono in qualità di « federati »[1]. In realtà un uomo politico dell'abilità di Ambrogio non poteva fare a meno di considerare la pace con le autorità romane come uno dei maggiori benefici che sarebbero derivati dall'accettazione della fede cristiana da parte di un popolo germanico.

Contemporaneo di Niceta fu anche un certo Amanzio di Aquileia, noto soltanto per l'iscrizione sul suo sarcofago, trovato nel 1771 a Beligna, vicino a Aquileia. Amanzio lasciò la sua città nativa e viaggiò in terre lontane finché giunse in mezzo a un popolo guidato da due capi. Egli operò per vent'anni (378-98 o 393-413) fra di loro e fra la popolazione romana indigena come vescovo di Giovia, sulla via che va da Poetovio a Mursa. Non è detto esplicitamente che sia stato lui a convertire i due capi al cristianesimo ortodosso, ma può darsi che fosse realmente cosí[2]. Ad ogni modo la popolazione barbarica ritenne Amanzio degno di ricevere il Sacramento in compagnia dei due capi e anche di « guidarli con il suo consiglio »[3]. Anche se non conosciamo tutti gli scopi per i quali Amanzio si valse del suo forte ascendente sui capi, di uno almeno possiamo essere certi: è molto difficile credere che non li « guidasse » in modo da distoglierli da ogni impresa che avrebbe potuto danneggiare la pace e i possessi romani. Il forte influsso esercitato da Amanzio sui due capi garantiva, almeno entro certi limiti, che la vita e la proprietà locale non sarebbero state esposte a tutta la furia degli invasori.

Anche se non disponiamo di una copiosa documentazione sull'attività dei missionari oltre frontiera, possiamo a ogni modo essere sicuri che, dopo la penetrazione dei barbari nell'Impero, non mancarono ecclesiastici pronti a recarsi tra loro (a quel che sembra, di propria iniziativa) per conquistarli al Vangelo. Tuttavia, questi sforzi pare siano stati puramente locali e non indichino una politica generale da parte della Chiesa. È strano, poi, che tutti i nostri documenti si riferiscano a un breve lasso di

[1] PAOLINO, *Vita S. Ambrosii*, XXXVI.

[2] *C. I. L.*, V. 1623 (= O. FIEBIGER, *Inschriftensammlung zur Geschichte der Ostgermanen: Neue Folge*, Wien 1939, p. 25, n. 34). R. EGGER, *Historisch-epigraphische Studien in Venezien*, in « Jahreshefte des Österreichischen Archäologischen Instituts in Wien », XXI-XXII (1922-24), supplem. pp. 309-44, a pp. 332 sgg., suppone che si trattasse degli Ostrogoti di Alateo e Safrace. Questa ipotesi, condivisa da FIEBIGER, *Inschriftensammlung ecc.* cit., non convince: cfr. L. SCHMIDT, *Geschichte der deutschen Stämme: die Ostgermanen*, München 1934, p. 261. Oltre ai due capi (*geminis ducibus*) sono citati anche due popoli (*binis populis*), e l'Egger (*Historisch-epigraphische Studien ecc.* cit., p. 339) è rimasto in dubbio circa l'identità del secondo popolo. Dal momento però che vivevano molto all'interno dell'impero, ci occorre qualche indicazione degli abitanti indigeni; a mio avviso, qui ci si riferisce ai Romani del luogo. Se questo è giusto, la *plebs aliena* (e l'espressione non sembra indicare due popolazioni barbariche) aveva il duplice comando cosí diffuso nelle comunità germaniche piú antiche. Su Amanzio cfr. J.-R. PALANQUE, *St. Ambroise et l'empire romain*, Paris 1933, p. 82, nota 16.

[3] Linee 3-4 dell'iscrizione: « dignus ita geminis ducibus consortia sacra participare fidei, consilio regere ».

tempo, prima e dopo l'anno 400. Se ciò sia dovuto al caso, non lo sappiamo; è possibile che vi siano stati altri preti locali che agirono con successo tra i barbari e che non ebbero un Paolino a celebrare l'opera loro. Però, anche se ammettiamo le lacune della nostra documentazione, è ben difficile pensare che in ogni regione in cui i barbari si erano stabiliti vi fossero delle missioni. Inoltre Orosio ci dice che i popoli barbari divenuti cristiani vivevano obbedendo al clero romano accolto tra di loro e quindi trattavano i Romani tra i quali si erano stabiliti non come sudditi, ma come fratelli cristiani, trattenendosi dall'opprimerli e dal maltrattarli [1]. Senza dubbio Orosio comprendeva che la conversione di un popolo barbaro al cristianesimo era in certo modo una garanzia contro i danni alle persone o alle proprietà. Abbiamo visto come almeno alcuni missionari che erano andati a vivere fra le popolazione barbare, anche se spinti all'opera di conversione da motivi puramente spirituali, fossero anche consapevoli delle implicazioni politiche della loro azione. La minaccia contro la società, però, veniva non solo dagli invasori, ma anche dal grande numero di sradicati e di nullatenenti che popolavano tutte le province alla fine del secolo IV. Non ci viene detto che i romani tra cui operava Amanzio fossero briganti, ma è certo che sia Niceta sia Vitricio diressero i loro sforzi tanto verso i fuorilegge locali quanto verso gli stranieri invasori. Realmente strano è il fatto che il governo romano non abbia tratto nessun insegnamento dai successi dei missionari.

III.

Sebbene le conclusioni cui siamo arrivati sinora siano in larga misura negative, rimane il fatto che molte delle grandi popolazioni germaniche furono convertite all'arianesimo prima della scomparsa dell'Impero d'Occidente nel 476. Che cosa sappiamo sulla loro conversione [2]?

Si è già parlato dei Marcomanni. La storia di Fritigilda non lascia molti dubbi sul fatto che i Marcomanni, fatta eccezione per la tribú di Fritigilda, fossero ancora pagani alla fine del secolo IV; le popolazioni note piú tardi col nome di Bavari, di cui i Marcomanni erano parte, rimasero pagane anche molto dopo la fine del nostro periodo. Gli Eruli furono i soli a diventare cristiani quando entrarono nell'Impero romano, e Giustiniano, qualche anno dopo il 535, distribuí loro terre intorno a Singiduno (Belgrado) [3]. In questo periodo anche i Longobardi non si erano

[1] OROSIO, VII. 32. 13; cfr. ORIGENE, *Contra Celsum*, VIII. 68.

[2] Per delle simili rassegne cfr. ZEILLER, *Les origines chrétiennes ecc.* cit., pp. 534-42; K. D. SCHMIDT, *Die Bekehrung der Germanen zum Christentum*, Göttingen 1939, *passim*.

[3] PROCOPIO, *B. G.*, VI. 14. 33 sgg.

ancora convertiti. Secondo una tradizione conservata da loro stessi – e di cui non vi è ragione di dubitare, sebbene ci sia nota solo da una fonte piú tarda – essi furono convertiti al cristianesimo da missionari rugi negli anni 488-505, dopo che avevano occupato le terre dei Rugi nella bassa Austria[1]. Non dobbiamo occuparci nemmeno della conversione dei Franchi, Alamanni, Frisi e Sassoni. Queste popolazioni non entrarono in massa nelle province prima della caduta dell'Impero d'Occidente (anche se le prime due usurparono parte delle sue terre) e non si convertirono sino a dopo il 476. In conclusione si può affermare che, con una sola eccezione, quella dei Rugi, di cui si parlerà piú avanti, le popolazioni che invasero l'Impero romano dopo il 476 non divennero cristiane prima di quella data.

Sorge ora un problema: fra le popolazioni penetrate nelle province dell'Impero prima del 476, qualcuna divenne cristiana prima di passare la frontiera? Abbiamo dimostrato altrove che la conversione dei Visigoti risale agli anni 382-95, quando erano stanziati come «federati» nella Mesia[2]. Se abbiamo qualche notizia su missionari cattolici che cercarono invano di convertirli, le nostre fonti purtroppo non offrono nessun indizio sull'identità dei missionari ariani che riuscirono a conquistarli alla loro fede intorno al 382-95. È ragionevole supporre tuttavia che non fossero romani, ma discepoli goti di Ulfila, recatisi tra loro con la Bibbia gotica in mano. A ogni modo, da un passo del commento ariano sul Vangelo di Matteo noto come *Opus Imperfectum*, possiamo forse intravvedere quale deve essere stato il tipico, ponderato atteggiamento dei romani ariani verso di loro, dopo l'insediamento in territorio romano. In quest'opera, forse scritta nella prima metà del secolo V, l'autore dice qualcosa di interessante sui barbari suoi confratelli in eresia. «Le nazioni barbare – scrive – hanno l'abitudine di dare ai loro figli nomi che ricordano la distruzione causata dalle bestie selvagge o dagli uccelli rapaci; pensano che sia segno di gloria avere questi nomi bellicosi e sanguinari». Queste parole non sarebbero certo suonate piacevolmente alle orecchie di coloro che erano stati allevati nella venerazione di Ulfila, il Piccolo Lupo. Sebbene l'autore dell'*Opus Imperfectum* ammetta che Dio è pronto a chiamare a sé tanto i barbari quanto gli uomini civili, pure egli rimprovera i preti che diffondono la parola di Dio tra «popolazioni incolte, in-

[1] *Historia Langobardorum codicis Gothani*, II (*M. G. H.*, *Scriptores rer. Langob.*, VIII), con SCHMIDT, *Die Bekehrung ecc.* cit., pp. 392-95. Se fossero cattolici prima di diventare ariani è un problema che non ci riguarda. Il maggior sostenitore della priorità del cattolicesimo tra di essi è C. BLASEL, *Der Übertritt der Langobarden zum Christentum*, in «Archiv für katholisches Kirchenrecht», LXXXIII (1903), pp. 577-619; cfr. ZEILLER, *Les origines chrétiennes ecc.* cit., pp. 571 sgg., secondo il quale sarebbero stati iniziati al cristianesimo dagli ultimi Marcomanni di Fritigilda.

[2] «Journal of Ecclesiastical History», VII (1956), pp. 1-11.

disciplinate e barbariche, che non sanno né cercare né ascoltare con giudizio e che hanno nomi cristiani, ma modi pagani »[1]. Se questo atteggiamento dei romani ariani verso i barbari era generale, si può esser certi che la conversione fu operata dai missionari goti.

La data della conversione dei Vandali è discussa. Studiosi recenti sono stati propensi a ritenere che essi siano stati convertiti da missionari visigoti verso la fine del secolo IV, mentre vivevano nella regione del Körös-Mures, a nord del basso Danubio[2]. Ma questa teoria lascia adito a dei dubbi. Giordane narra che i Visigoti mandarono missionari tra gli Ostrogoti e i Gepidi[3]. Non parla però dei Vandali. Perché avrebbe dovuto nominare espressamente le due missioni visigote che non avevano avuto successo nel secolo IV, per poi omettere la sola che, se fosse vera questa ipotesi, aveva avuto fortuna? Certamente Giordane non intendeva sminuire i risultati ottenuti dai Goti. Inoltre, se si accetta per la conversione dei Visigoti la data del 382-95, va anche tenuto presente che il Courtois ha raccolto una serie di eccellenti motivi che inducono a pensare che intorno al 392 i Visigoti abbiano cominciato il loro lungo viaggio verso l'Occidente. I Visigoti erano vissuti a sud del Danubio dal 376, e pertanto non erano piú stati in diretto contatto con i Vandali. Dobbiamo quindi supporre che, proprio nel periodo in cui stavano per riportare una vittoria tra la loro gente e avevano quindi bisogno di concentrare in patria tutte le loro forze, i Visigoti cristiani abbiano mandato predicatori al nord, di là dalla frontiera romana, attraverso il territorio degli Unni, dove, proprio in quell'epoca, i viaggi erano estremamente difficili?[4]. E dobbiamo anche supporre che questi missionari abbiano convertito i Vandali da un giorno all'altro, mentre, per cosí dire, stavano facendo i bagagli? Sembra un'ipotesi molto azzardata. Nessuna prova la conforta, e qualcuno può ritenere piú fondata l'altra teoria, secondo la quale i Vandali, quando passarono il Reno il 31 dicembre del 405, erano ancora una popolazione pagana. Ciò potrebbe anche spiegare perché alcuni Romani, unitisi a loro in Gallia, abbandonarono il cristianesimo e tornarono alla fede pagana[5]. Quello che pare decisivo, però, è il fatto che Orosio, il qua-

[1] *Opus Imperfectum*, Omelia I (MIGNE, *P. G.*, LVI. 626), XXXV (*ibid.*, 824, cfr. 864).

[2] Cosí R. D. SCHMIDT, *Die Bekehrung ecc.* cit., pp. 331 sg., seguito da L. SCHMIDT, *Geschichte der Wandalen*, 2ª ed., München 1942, p. 184. Cosí anche K. HELM, *Altgermanische Religionsgeschichte*, II. 1, Heidelberg 1937, p. 75; H. GIESECKE, *Die Ostgermanen und der Arianismus*, Leipzig-Berlin 1939, pp. 167 sg.; M. JAHN in H. REINERTH, *Vorgeschichte der deutschen Stämme*, III, Leipzig-Berlin 1940, 1022; C. COURTOIS, *Les Vandales et l'Afrique*, Paris 1955, pp. 35 sg. *Contra* ZEILLER, *Les origines chrétiennes ecc.* cit., p. 538.

[3] GIORDANE, *De origine actibusque Getarum*, XXV. 133.

[4] SOZOMENO, VII. XXVI. 6 sgg.

[5] ORIENZIO, *Common.*, II. 313 sgg. Per una piú tarda fase della invasione vandala cfr. QUODVULTDEUS, *De Tempore Barbarico*, III-IV (ed. G. Morin, in *S. Aur. Augustini Tractatus sive Sermones Inediti*, Campoduni et Monaci 1917, pp. 202 sg.). Simili ritorni al paganesimo si erano prodotti quando i Goti e i Boradi pagani avevano invaso il Ponto nel secolo III.

le scriveva nel 417, sembra considerare la conversione dei Vandali un avvenimento recentissimo[1]. I suoi scritti presuppongono, a quanto pare, che la conversione sia avvenuta in Spagna, vale a dire negli anni 409-17. È quindi piú prudente scartare l'ipotesi di una conversione avvenuta nelle steppe dell'Ungheria in un periodo in cui gli stessi Visigoti erano cristiani per modo di dire.

Gli Svevi che viaggiarono verso la Spagna insieme con i Vandali e fondarono un regno nel nord-ovest della penisola iberica erano ancora governati da un pagano di nome Rechila, che morí nel 448; ma il figlio di Rechila, Rechiario (448-56), succeduto al padre nonostante una segreta opposizione, era cattolico[2]. Vi è però qualche motivo di supporre che egli si fosse convertito e non fosse nato cattolico[3]. Non è mai stato posto in dubbio, crediamo, che la conversione degli Svevi sia avvenuta dopo il loro stanziamento in Spagna.

I Burgundi erano ancora pagani nel 370, e Ammiano non fa nessun accenno alla scomparsa, intorno al 395, delle cariche sacerdotali e delle usanze pagane da lui illustrate nella sua storia[4]. È opinione diffusa che essi fossero ancora pagani nel 406, quando entrarono in Gallia: è difficile immaginare quali missionari avrebbero potuto aprirsi una strada attraverso il territorio degli Alamanni e degli altri popoli pagani della Germania meridionale solo per fare oggetto della loro particolare attenzione i Burgundi[5]. Alla fine del secolo V, però, essi si mostravano talmente attaccati al loro arianesimo, che dovevano essere ariani almeno da un secolo[6]. Degno di nota è anche il fatto che le tradizioni familiari di re Gundobaldo (circa 480-516) fossero ariane[7]. Del resto l'autore della *Chronica Gallica* afferma che le piú importanti popolazioni germaniche stabilite in Gallia erano già tutte ariane intorno al 451, e in questo ha l'appoggio di Gregorio di Tours[8] (la ben nota affermazione di Orosio, secondo cui intorno al 417 i Burgundi erano stati convertiti non all'arianesimo, ma

[1] OROSIO, VII. XLI. 7 sg. Non mi è chiaro perché COURTOIS (*Les Vandales et l'Afrique* cit., p. 35, nota 7) intenda questo passo come se si riferisse soltanto ai Silingi.
[2] IDAZIO, *Chron. Min.*, II. 25.
[3] IDAZIO, *Chron. Min.*, II. 301: «Recciarius... catholicus factus».
[4] AMMIANO MARCELLINO, XXVIII. V. 14.
[5] Cfr. A. COVILLE, *Recherches sur l'histoire de Lyon du Ve siècle au IXe siècle*, Paris 1928, pp. 150 sg.; A. HAUCK, *Kirchengeschichte Deutschlandes*, I, Leipzig 1922, p. 93. Fa eccezione SCHMIDT, *Geschichte der deutschen Stämme ecc.* cit., I, p. 410, secondo il quale, verso la fine del secolo IV (presumibilmente dopo il 370), dei missionari visigoti avrebbero risalito il corso del Danubio (dalla Mesia?) sino alla valle superiore del Meno e li avrebbero convertiti prima del loro ingresso in Gallia. Tutta l'ipotesi mi sembra molto poco probabile. Che i Burgundi si siano convertiti nel periodo del regno di Worms è anche l'opinione dell'IHM, in PAULY-WISSOWA, *R. E.*, III, col. 1064 e di D. BOHNSACK, in REINERTH, *Vorgeschichte der deutschen Stämme* cit., III, 1140.
[6] GREGORIO DI TOURS, *Historia Francorum*, II. 34.
[7] ALCIMO AVITO, *Ep.*, VI, ed. Peiper, pp. 34. 33 sg.; abbiamo tutte le ragioni per credergli; cfr. SCHMIDT, *Die Bekehrung ecc.* cit., p. 412.
[8] *Chronica Minora*, I. 662; GREGORIO DI TOURS, *Historia Francorum*, II. 9 (p. 58. 5).

al cattolicesimo, è generalmente tenuta in poco credito e può essere scartata)[1]. Non vi è quindi ragione di dubitare che la conversione abbia avuto luogo tra il 406 e il 451 e l'analogo caso dei Visigoti potrebbe indurre ad accorciare questo spazio di tempo. È lecito supporre che come i Visigoti furono convertiti all'arianesimo quando si stabilirono nella Mesia come « federati », fra il 382 e il 395, cosí anche i Burgundi siano stati convertiti allorché si stabilirono come « federati » nella Germania Prima, tra il 412 e il 436. Questa datazione permetterebbe forse di spiegare anche l'origine di una storia giunta a Costantinopoli, sia pure con molti abbellimenti ricevuti durante il viaggio, e destinata a illustrare le ragioni per cui i Burgundi orientali erano diventati cristiani intorno all'anno 430[2]. Queste tribú burgunde nel 406 erano rimaste a est del Reno, quando il grosso della popolazione era passato in Gallia; anche se non sappiamo quali fossero i rapporti tra i due gruppi di Burgundi, possiamo almeno avanzare l'ipotesi che, se i Burgundi orientali si convertirono intorno al 430, anche i loro compagni in Gallia si siano convertiti intorno allo stesso periodo.

Se ciò fosse tutto, potremmo concludere con una certa sicurezza che prima del 476 nessuna delle grandi popolazioni germaniche stabilite oltre la frontiera era cristiana. Vi erano individui singoli e alcuni gruppi convertiti al cristianesimo, ma in linea di massima le popolazioni erano tutte ancora pagane. Sfortunatamente abbiamo ben poche notizie su tre grandi popolazioni assorbite nell'impero di Attila verso la fine del secolo IV e perciò rimaste in gran parte fuori del campo d'osservazione degli autori romani: intendiamo parlare degli Ostrogoti, dei Gepidi e dei Rugi.

In Crimea, intorno al 400, vi erano comunità cattoliche tra gli Ostrogoti[3], ma il grosso della popolazione era ancora pagano nel 406, quando

[1] OROSIO, VII. XXXII. 13; la sua storia fu messa in dubbio molto tempo fa da C. BINDING, *Das burgundisch-romanische Königreich*, I, Leipzig 1868, pp. 40 sg. Cfr. in particolare H. VON SCHUBERT, *Die Anfänge des Christentums bei den Burgunden*, in « Sitzungsberichte d. Heidelberger Akad. d. Wiss., phil.-hist. Klasse », III (1911); ai suoi argomenti sono state aggiunte ben poche osservazioni valide da G. KÖHLER, *Die Bekehrung der Burgunden zum Christentum*, in « Zeitschr. f. Kirchengeschichte », LVII (1938), pp. 227-43 o da SCHMIDT, *Die Bekehrung ecc.* cit., pp. 404-11. Un tentativo diffuso, ma assai poco persuasivo, di difendere la storia di Orosio è fatto da A. COVILLE, *Recherches sur l'histoire ecc.* cit., pp. 139-52; cfr. ZEILLER, *Les origines chrétiennes ecc.* cit., p. 580. Una posizione intermedia sembra quella di M. BURCKHARDT, *Die Briefsammlung des Bischof Avitus von Vienne*, Berlin 1938, p. 25, nota 1.

[2] SOCRATE, VII. XXX. 3; cfr. *Chronica Minora*, II. 491. La storia non specifica se questi Burgundi siano diventati cattolici o ariani. Non c'è ragione di negare la verità sostanziale del racconto: THOMPSON, *Attila and the Huns* cit., pp. 66 sgg.

[3] GIOVANNI CRISOSTOMO, *Ep.*, XIV, CCVI; egli stesso cercò di opporsi all'arianesimo dei Goti di Costantinopoli, stabilendo che una chiesa dovesse venir riservata per i culti cattolici celebrati dai Goti cattolici del posto. San Giovanni Crisostomo nominò anche dei presbiteri e dei diaconi che sapevano il gotico. Esistono ancora uno o due sermoni tenuti per loro dallo stesso Giovanni nel 399: TEODORETO, *Hist. Eccl.*, V. 30; GIOVANNI CRISOSTOMO, *Homilia IV habita postquam presbyter Gothus ecc.* (MIGNE, *P. G.*, LXIII. 499-510), e P. BATIFFOL, *De quelques homélies de S. Jean Chrisostome et de la*

vennero compiuti sacrifici umani nell'esercito di Radagaiso, che invase l'Italia in quell'anno[1]. Giordane dice, riferendosi a quel che sembra al secolo IV, che missionari visigoti ariani si recarono tra gli Ostrogoti[2]. Non vi è ragione di dubitare di questa notizia, ma l'autore non indica alcun importante successo da essi conseguito. È anche vero che molti Goti cristiani vissero a Costantinopoli nella prima metà del secolo V sotto la guida di Gaina, Plinta, Ardaburio, ecc., ma è anche difficile immaginare circostanze in cui missionari gotici provenienti da Costantinopoli o dalla vecchia colonia di Ulfila a Nicopoli possano avere operato tra gli Ostrogoti, che erano stati sconfitti dagli Unni intorno al 370, e che vissero fra gravi difficoltà, oppressi da quei nomadi sino al 455. I viaggiatori non autorizzati, anche se vescovi, non erano certo ben ricevuti nell'impero unno e se scoperti sarebbero stati immediatamente uccisi[3]. Sarebbe assurdo, naturalmente, supporre che queste condizioni rendessero impossibile la loro conversione. Ma non è piú probabile che gli Ostrogoti siano stati convertiti nel 456-72, quando vivevano nella provincia romana della Pannonia, dove era possibile entrare senza dover superare ostacoli?[4]. Quanto a coloro che li convertirono, uno o due indizi fanno supporre che si trattasse di Goti di Costantinopoli (o di Nicopoli). Il frammento del calendario gotico pervenutoci, nella forma in cui lo abbiamo, è un documento ostrogoto scritto tra il 493 e il 553 nel regno ostrogoto d'Italia. Originariamente, tuttavia, era un documento visigoto ed era stato redatto nella sua forma originaria verso la fine del secolo IV, quando i Visigoti vivevano a sud del basso Danubio[5]. Tuttavia il calendario non venne trasmesso direttamente dai Visigoti a quegli Ostrogoti che piú tardi si stabilirono in Italia. Nella forma in cui ci è pervenuto, e in cui lo conoscevano gli Ostrogoti d'Italia, vi è un elemento che deve essere stato aggiunto al testo originario solo alcuni anni dopo che i Visigoti avevano lasciato i Balcani dirigendosi verso Occidente. È ben noto come, tra il secolo IV e il V, i Goti di Costantinopoli fossero immersi nella disputa «psatiria» e come non si siano riconciliati con i loro avversari sino al 419[6]. Dopo la riconciliazione i Goti, in segno di amicizia,

version gothique des écritures, in «Revue Biblique», VIII (1899), pp. 566-72. Nessun documento però prova che egli abbia mandato dei missionari a convertire i Germani come aveva fatto per gli Unni: TEODORETO, *Hist. Eccl.*, V. 31.

[1] OROSIO, VII. XXXVII. 4 sgg.

[2] GIORDANE, *De origine actibusque Getarum*, XXV. 133.

[3] SOZOMENO, VII. XXVI. 6 sgg.; PRISCO, framm. 8, p. 320.

[4] Cfr. ZEILLER, *Les origines chrétiennes* cit., pp. 536 sg., un'equilibrata valutazione di tutte le ipotesi.

[5] Questo è stato stabilito da H. ACHELIS, *Der älteste deutsche Kalender*, in «Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft», I (1900), pp. 308-35, a pp. 314 sgg., 322 sgg.; R. LÖWE, *Der gotische Kalender*, in «Zeitschrift f. Deutsches Altertum», LIX (1922), pp. 245-90, a pp. 274 sgg., 278 sgg., 283.

[6] SOCRATE, V. 23; SOZOMENO, VII. XVII. 9 sgg.; *Suda*, s. v. «'Αρειανοί».

consacrarono una festa del loro calendario al capo dei loro oppositori, Doroteo di Antiochia, benché egli fosse morto di morte naturale, e non per martirio, nel 407, all'età eccezionale di 119 anni[1]. Tuttavia nel 419 i Visigoti si erano già stabiliti nel loro regno di Tolosa e forse non avevano nemmeno avuto notizia di questi fatti; in ogni caso, non sarebbe facile supporre che abbiano potuto includere nel loro calendario un personaggio remoto come Doroteo, tanto piú che non avevano preso direttamente parte alla controversia « psatiria ». Di conseguenza il calendario, nella forma in cui ci è noto, deve provenire da Costantinopoli o da Nicopoli, e dev'essere stato trasmesso al grosso degli Ostrogoti, in occasione della loro conversione, non dai Visigoti in Gallia, ma dai Goti che vivevano nella capitale orientale o vicino ad essa. In secondo luogo è stato dimostrato che il testo gotico dei Vangeli di Luca e di Marco tramandatoci dal *Codex Argenteus* è una versione assai corretta e latineggiante, in cui le espressioni originali di Ulfila sono state spesso modificate da studiosi visigoti della Gallia[2]. Invece, il testo dei Vangeli di Matteo e di Giovanni mostra uno stile piú puro e piú vicino a quello di Ulfila ed evidentemente è sfuggito alle cure degli studiosi visigoti[3]. Ma nel 489, quando gli Ostrogoti entrarono in Italia e, per la prima volta dopo il 376, si trovarono in diretto contatto con i Visigoti, la revisione visigota del testo di Ulfila doveva essere già abbastanza progredita, visto che Salviano ne parla nel 440. Come mai gli Ostrogoti giunsero a possedere un testo del Vangelo di Matteo cosí puro come quello del *Codex Argenteus*? Non è possibile che l'abbiano ricevuto dai Visigoti di Tolosa, perché non è facile supporre che abbiano aspettato fino al 489 prima di avere un testo qualsiasi di Ulfila. D'altra parte, se l'avessero ricevuto dai Visigoti nel 489 o dopo questa data, il testo non sarebbe stato cosí puro e cosí vicino all'originale di Ulfila, come ci viene mostrato dall'*Argenteus*. Sembra quindi che l'unica supposizione valida sia che il testo piú puro dev'essere identificato con quello usato dai Goti a Costantinopoli sin dal 401, vale a dire dall'epoca della partenza di Alarico per l'Occidente. I Goti della capitale orientale, a quel che sembra, avevano apportato al lavoro di Ulfila modifiche trascurabili in confronto a quelle, assai piú rilevanti, dei Visigoti di Tolosa[4]. Tuttavia, se si ammette che gli Ostrogoti abbiano ricevuto, in occasione della loro conversione, sia il loro Nuovo

[1] Cfr. il *Calendario* alla data del 6 novembre e cfr. *Passio S. Sabae* (ed. H. Delehaye, p. 277); LÖWE, *Der gotische Kalender* cit., pp. 271 sg.

[2] Salviano accenna alle loro attività in V. 5 sgg.

[3] G. W. S. FRIEDRICHSEN, *The Gothic Version of the Gospels*, Oxford 1926, pp. 160 sg., 243.

[4] Cfr. G. W. S. FRIEDRICHSEN, *The Gothic Version of the Epistles*, Oxford 1939, pp. 261-64, da cui io divergo su alcuni punti. Come è successo che un testo visigoto di Luca e Marco è stato incluso nel *Codex Argenteus*?

Testamento sia il loro calendario ecclesiastico dai Goti di Costantinopoli, diventa molto difficile negare che questi abbiano avuto una parte decisiva nella conversione stessa. Vi è, in realtà, motivo di pensare che missionari goti abbiano conquistato gli Ostrogoti alla nuova fede, mentre priva di fondamento sembra l'ipotesi che i Romani abbiano avuto comunque parte alla loro conversione.

Nel secolo IV i Gepidi vivevano nella zona dei Carpazi, a nord dei Visigoti, nella Transilvania. Missionari visigoti si erano recati anche tra loro, come tra gli Ostrogoti nel secolo IV, ma pur avendo ottenuto qualche conversione, non risulta che abbiano riscosso maggiore successo che tra gli Ostrogoti [1]. Difatti i Gepidi erano ancora pagani quando Salviano li menzionò, nel 440-41. Da una frase di Salviano si potrebbe anzi supporre che ancora ai suoi tempi facessero sacrifici umani [2]. Dopo la caduta dell'impero unno nel 455, essi vivevano ancora a oriente della Tisza e l'Impero romano d'Oriente versava loro tributi annui [3]. Ancora piú tardi, nel 472, i Gepidi occupavano terre su entrambi i lati del Danubio, intorno a Singiduno e a Sirmio. Soltanto nel secolo VI si parla di loro come ariani [4]. Se si fossero convertiti quando erano ancora sotto il dominio unno, la loro conversione risalirebbe agli anni 441-455. Tuttavia, di tutti i periodi in cui può essere stata possibile la conversione di un popolo soggetto agli Unni, questo è di gran lunga il piú improbabile. Nel 441-43, e di nuovo nel 447, Attila mosse due grandi attacchi contro l'Impero d'Oriente. Dopo il 447 vi fu una tensione crescente sulla frontiera del basso Danubio. Nel 451 Attila si volse d'improvviso contro l'Occidente e invase la Gallia. Nel 452 era in Italia. Nel 453 morí e ebbe inizio la guerra tra i suoi due figli. Nel 455 il grande impero unno fu abbattuto da una ribellione dei popoli soggetti, capitanati dai Gepidi. È noto che gli Unni usavano portare con sé, in tutte le loro campagne, le popolazioni assoggettate, in parte per consolidare le loro forze, in parte perché sarebbe stato pericoloso lasciarle nelle loro sedi mentre i guerrieri unni ne erano lontani. Sembra quindi assai improbabile che missionari cristiani siano riusciti a convertire i Gepidi in queste condizioni, sotto gli occhi di Attila. Non è forse piú logico pensare che i missionari siano venuti pacificamente lungo il corso del Danubio sino a Sirmio e a Singiduno e abbiano convertito i Gepidi nel 472 o negli anni successivi?

La terza popolazione, i Rugi, che vivevano nella bassa Austria a nord del Danubio, era ariana prima della morte di san Severino, avvenuta nel

[1] GIORDANE, *De origine actibusque Getarum*, XXV. 133.
[2] SALVIANO, IV. 67; cfr. 82: «Gipidarum inhumanissimi ritus».
[3] GIORDANE, *De origine actibusque Getarum*, I. 264.
[4] PROCOPIO, *B. V.*, III. 2. 5 sg.; *B. G.*, VII. 34. 24; CIRILLO DI SCITOPOLI, *Vita S. Sabae*, ed. Schwartz, p. 176. 5.

482; essa costituisce un chiaro esempio di popolazione germanica e cristiana stanziata oltre la frontiera romana. È vero che, benché il loro quartier generale fosse a nord del Danubio, i Rugi controllavano una larga parte di territorio romano a sud del fiume, vi tenevano guarnigioni e ne ricevevano un tributo. Tuttavia questo fatto non cambia molto la questione: si trattava di una popolazione germanica convertita al cristianesimo che, nel periodo di cui ci interessiamo, viveva al di là delle frontiere. Non ne segue però necessariamente che la loro conversione sia dovuta all'attività missionaria dei Romani o dei Goti oltre il confine. Alcuni Rugi non erano stati assorbiti nell'impero di Attila e si erano stabiliti nelle province romane. Abbiamo qualche notizia su di loro nel periodo tra il 434 e il 441, quando si ribellarono e conquistarono Novioduno sul basso Danubio: è chiaro che essi risiedevano allora in quella regione[1]. Qui sarebbe stato facile per i Goti di Nicopoli o di Costantinopoli entrare in rapporti con loro e convertirli all'arianesimo. Il resto dei Rugi, dopo essersi liberato dal dominio degli Unni, potrebbe aver seguito l'esempio di questa parte della loro popolazione[2]. Naturalmente questa è soltanto un'ipotesi, perché non abbiamo nessun documento sulla conversione dei Rugi. Essa spiega tuttavia la conversione stessa in modo piú semplice di quello che non sia stato fatto sinora, e mostra anche che non vi è nessuna ragione che ci costringa a postulare l'esistenza di una missione gotica nell'impero di Attila.

IV.

Comunque si voglia spiegare il processo di conversione delle popolazioni germaniche, non abbiamo nessuna prova per supporre che i missionari romani vi abbiano avuto una parte determinante. È vero che conosciamo i nomi di vari vescovi cattolici che operarono tra gli invasori dopo che questi ebbero passato la frontiera, ma in quel periodo i Germani non vennero conquistati al cattolicesimo e l'opera di questi vescovi fu in genere infruttuosa. Qualcuno ha congetturato che i Burgundi siano stati convertiti dai Romani ariani delle terre renane, ma sinché non si riesce a trovare qualche documento che provi l'esistenza di una comunità di Romani ariani sul Reno nella prima metà del secolo V – e si dovrebbe trattare di una comunità fiorente e vigorosa – è piú prudente supporre che i missionari visigoti siano arrivati in quella regione da Tolosa, dopo la fon-

[1] PRISCO, framm. 1a, con THOMPSON, *Attila and the Huns* cit., pp. 217 sg.
[2] Il RAPPAPORT, in PAULY-WISSOWA, *R. E.*, IA, col. 1222, suppone che i Rugi siano divenuti cristiani dopo la caduta dell'impero degli Unni nel 455.

dazione del regno burgundo nel 418. D'altra parte si è probabilmente esagerato quando si è parlato dell'esistenza di un'importante e fortunata missione gota al di là dalla frontiera romana, entro il territorio di Attila[1]; vari fatti che dovrebbero venir chiariti da questa pretesa missione possono essere spiegati anche in altri modi. Che la nostra documentazione sia insufficiente è anche troppo chiaro, ma è molto piú facile spiegare la conversione degli Ostrogoti e dei Gepidi ponendola in un periodo in cui questi popoli si erano stabiliti o al di qua della frontiera romana o sulla frontiera stessa e in cui i missionari goti potevano esercitare la loro attività tra di loro in una relativa tranquillità. I risultati ottenuti dalla missione gotica furono da ogni punto di vista assai notevoli[2], ma non vi è nessuna prova convincente del fatto che siano stati raggiunti sotto gli occhi degli Unni. La conclusione a cui si può giungere è che fino al 476, anno in cui l'Impero d'Occidente cessò di esistere come entità politica, nessuna delle grandi popolazioni germaniche, con la sola eccezione dei Rugi, era stata convertita al cristianesimo mentre viveva ancora oltre la frontiera romana. Il problema principale ci è posto dai popoli soggetti agli Unni. Nessuna ipotesi è suffragata da inconfutabili prove: possiamo dire soltanto che, per quanto sappiamo della crudele dominazione dei nomadi, le nostre conclusioni non sembrano improbabili e non sono in contrasto con nessuno dei pochi elementi di giudizio di cui disponiamo. Inoltre, se volessimo portare la piú tarda delle nostre date dal 476 sino alla morte di Giustiniano nel 565, per esempio, non troveremmo piú di un solo caso, e anche questo eccezionale, di un popolo che al pari dei Rugi sia stato convertito al cristianesimo mentre viveva in una regione che non fosse stata romana in precedenza. L'eccezione riguarda i Longobardi, che stranamente vennero convertiti nella bassa Austria, vale a dire nella stessa regione abitata precedentemente dai Rugi e in cui furono conquistati alla fede da missionari rugi. Ripetiamo ancora: è certo che nessuna delle grandi popolazioni germaniche entrate nelle province romane nel secolo IV o V rimase pagana per piú di una generazione dopo che ebbe oltrepassato la frontiera. Non conosciamo infatti nessun popolo la cui conversione sia avvenuta piú tardi di quella degli Svevi, i quali entrarono in Gallia nel 406 e si sottomisero per la prima volta alla legge cristiana solo quarantadue anni dopo: persino gli Svevi però in alcuni casi si convertirono al cristianesimo sin dal 417[3]. Sembra dunque possibile concludere che l'atto di passare le frontiere dell'Impero e di stabilirsi

[1] Cfr., per esempio, SCHMIDT, *Die Bekehrung ecc.* cit., pp. 419 sgg.
[2] Ciò è confermato dalla presenza di elementi greci nel tedesco ecclesiastico: cfr. W. SCHULZE, *Kleine Schriften* cit., pp. 526 sg.
[3] OROSIO, VII. XLI. 8.

sul suolo romano abbia implicato necessariamente e inevitabilmente l'abbandono del paganesimo e la conversione alla religione di Roma. Nessuno di questi due fenomeni è attestato senza l'altro; e se gli argomenti da noi apportati sono validi, la nostra documentazione è sufficiente a farci escludere che ciò sia dovuto a pura coincidenza. Ciò significa che la storia religiosa dei Germani nel periodo romano non può essere separata dalla loro storia politica. Il passaggio dalla vita selvaggia della *Barbaria* alla socialità della *Romania* produsse un sostanziale e relativamente improvviso cambiamento di religione. L'entrata in un nuovo mondo economico e sociale venne seguita di necessità dall'entrata in un nuovo mondo spirituale.

IV.

Storiografia pagana e cristiana nel secolo IV d. C.

di Arnaldo Momigliano

Le note di questa conferenza sono intese solo come un'introduzione alla bibliografia piú recente.

I.

Il 28 ottobre del 312 i cristiani si trovarono improvvisamente e inaspettatamente vittoriosi [1]. La vittoria era un miracolo – anche se vi fu differenza di opinioni sulla natura del segno concesso a Costantino. I sentimenti che prevalsero tra i vincitori, quando si resero conto della vittoria, furono di rancore e di vendetta. Una voce stridente d'odio implacabile, il *De mortibus persecutorum* di Lattanzio, annunciò al mondo la vittoria di Ponte Milvio [2]. In questo orribile opuscolo dell'autore del *De ira Dei* c'è un'eco della violenza dei profeti, che non è compensata però da quel senso di tragedia che ispira il canto di Nahum per la caduta di Ninive: « il suo furore si spande come fuoco e le rocce scoscendono davanti a Lui. L'Eterno è buono, è una fortezza nel giorno della distretta » (I. 6-7): tutto ciò ha almeno una semplicità elementare, che è ben lontana dalla prosa compiaciuta e raffinata del retore del secolo IV. E Lattanzio non era il solo. Piú sobrio, ma non meno spietato, Eusebio descrisse la vendetta divina contro coloro che avevano perseguitata la Chiesa. Per noi è chiaro che qualcosa accomuna gli ebrei che morirono nella difesa dell'antica Gerusalemme ai cristiani che morirono tentando di costruire la nuova Gerusalemme in lotta anch'essi con l'Impero romano. Gli studiosi moderni hanno potuto dimostrare facilmente che sia nella forma che nella sostanza il martire ebreo fu il prototipo del martire cristiano. Ma queste scoperte dell'erudizione hanno ben poco a che vedere con la realtà del secolo IV. Gli allievi odiavano i maestri e ne erano odiati a loro volta. Con un grido di gioia Eusebio, che forse era di origine ebraica, riprende da Giuseppe la storia dell'assedio e della conquista di Gerusalemme: cosí possano perire i nemici di Cristo. Forse non è casuale che né Lattanzio né Eusebio abbiano molto patito personalmente durante le

[1] Cfr. però P. BRUUN, *The battle of the Milvian bridge: the date reconsidered*, in «Hermes», LXXXVIII (1960), pp. 361-70, che pone la battaglia nel 311.

[2] Il commento piú importante è quello di J. MOREAU, *Sources chrétiennes*, Paris 1954. Cfr. NESTLE, *Legenden vom Tode ecc.* cit., pp. 246-69, ristampato in *Griechische Studien* (1948), p. 567. In generale cfr. J. STEVENSON in «Studia Patristica», I, Berlin 1957, pp. 661-77. Non del tutto convincente S. ROSSI in «Giornale Italiano di Filologia», XIV (1961), pp. 192-213.

persecuzioni di Diocleziano. Come Tacito rispetto a Domiziano, essi si fecero portavoci di quella maggioranza che aveva sopravvissuto al timore, piuttosto che al tormento fisico. Eusebio era stato vicino al suo maestro Panfilo, che aveva continuato la sua opera sulla Bibbia in prigione, mentre aspettava la morte [1].

Se vi furono persone che raccomandarono la tolleranza e la convivenza pacifica di cristiani e pagani, furono ben presto sopraffatte dalla maggioranza. I cristiani erano ormai pronti a prendere il potere nell'Impero romano, come è mostrato chiaramente da Eusebio nella prefazione alla *Praeparatio Evangelica*, in cui egli insiste sulla correlazione tra la *pax romana* e il messaggio cristiano: l'idea del resto non era nuova. I cristiani erano anche decisi a rendere impossibile il ritorno della Chiesa alle condizioni di inferiorità e di persecuzione del periodo precedente. Possiamo lasciare da parte per il momento i problemi e i conflitti interni della Chiesa, originati da tale situazione. Non si può capire la rivoluzione del secolo IV, che suscitò tutta una nuova storiografia, se non si valuta a pieno la decisione, anzi l'impeto, con cui i cristiani intesero e sfruttarono il miracolo che aveva trasformato Costantino in un sostenitore, un protettore e piú tardi un legislatore della Chiesa cristiana.

Basta un solo fatto a dimostrarlo. Tutti i piú antichi documenti della storiografia cristiana sono anteriori a quelle che possono essere considerate le opere ad esse corrispondenti della storiografia pagana. Il *De mortibus persecutorum* fu scritto da Lattanzio intorno al 316. La *Historia Ecclesiastica* di Eusebio uscí probabilmente nella sua prima edizione intorno al 312 [2]. La sua vita di Costantino – di cui è ben difficile mettere in dubbio l'autenticità – venne scritta non molto dopo il 337 [3]. Atanasio scrisse la vita di sant'Antonio negli anni intorno al 360. Delle opere pagane, non ve ne è nessuna che si possa datare con certezza assoluta prima della morte di Costantino. La *Historia Augusta* pretende di essere stata composta sotto Diocleziano e Costantino, ma la maggioranza degli studiosi moderni preferisce datarla – a torto o a ragione – dopo il 360 [4]. La

[1] I fatti sono raccolti da H. J. LAWLOR e J. E. L. OULTON, *Eusebius, The Ecclesiastical History and the Martyrs of Palestine*, trad. con introduzione e note, London 1928, ristampa 1954, II, p. 332. Cfr. S. LIEBERMANN, in «Ann. Inst. Phil. Hist. Orient.», VII (1939-44), pp. 395-446.

[2] Sulla questione controversa delle varie edizioni della *Historia Ecclesiastica*, di cui non intendo trattare in questa sede, cfr. in particolare l'introduzione di E. Schwartz alla sua *editio maior*, Berlin 1909, vol. III e l'articolo in PAULY-WISSOWA, *R. E.*, s. v. «Eusebius», ora ristampato in *Griechische Geschichtschreiber*, 1957, pp. 540 sgg.; R. LAQUEUR, *Eusebius als Historiker seiner Zeit*, Berlin-Leipzig 1929; H. J. LAWLOR - J. E. L. OULTON, introduzione alla loro traduzione (1928); H. EDMONDS, *Zweite Auflagen im Altertum*, Leipzig 1941, pp. 25-45, con bibliografia.

[3] La bibliografia sino al 1956 si trova in B. ALTANER, *Patrologie*, 5ª ed., Freiburg im Breisgau 1958, p. 209. Va ora aggiunto J. STRAUB, in «Studia Patristica», I (Berlin 1957), pp. 678-95.

[4] Il mio saggio ristampato in *Secondo contributo ecc.* cit., pp. 105-43 dà la bibliografia, cui ora vorrei aggiungere W. ENSSLIN, in *Studi Calderini-Paribeni*, I, 1956, pp. 313-23; J. STRAUB, in «Bonner Jahrbücher», CLV-CLVI (1955-56), pp. 136-55 e in particolare E. M. ŠTAERMAN, in «Vestnik drevnej

caratteristica trilogia a cui appartengono i *Caesares* di Aurelio Vittore è stata messa insieme dopo il 360 [1]. Le *Vitae sophistarum* di Eunapio – che sono agiografia pagana – vennero pubblicate intorno al 395 [2]. Anche Ammiano Marcellino finí la sua opera intorno al 395 [3]. In linea di massima nelle loro opere originali i cristiani precedono i pagani. I cristiani attaccano, i pagani stanno sulla difensiva.

Verso la fine del secolo la situazione cambia. La morte di Teodosio affrettò la crisi politica e i barbari ne approfittarono ben presto con invasioni su una scala senza precedenti. L'intervento dello Stato in materia teologica sembrava ora meno attraente per coloro che erano stati testimoni dei processi contro gli eretici priscillianisti e delle crudeli esecuzioni che li avevano conclusi. Molti cristiani erano meno sicuri di se stessi e ritornarono al paganesimo. Molti pagani divennero piú aggressivi e osarono dire apertamente che la caduta dell'Impero era dovuta alla nuova religione. In campo pagano, alla rassegnazione si sostituí il furore e, in campo cristiano, l'aggressività si dovette trasformare in autodifesa. Possiamo aggiungere che ci fu allora anche una ripresa nella storiografia in greco che aveva curiosamente taciuto durante le lotte ideologiche del secolo IV. Invece gli anni tra il 395 e il 410 videro nuovi sviluppi storiografici, che non rientrano tuttavia nei limiti di questa conferenza. Anche se non intendiamo trascurarli del tutto, pure limiteremo la nostra analisi agli anni fra il 312 e il 395.

II.

La chiaroveggente determinazione dei cristiani, che improvvisamente e chiaramente si manifestò intorno al 312, era il prodotto di secoli di disciplina e di pensiero. In tempi di persecuzione e di tolleranza malcerta la Chiesa aveva elaborato la sua idea di ortodossia e la sua concezione dell'economia provvidenziale della storia. Emerse vittoriosa solo per riaffermare con accresciuta autorità il disegno inequivocabile dell'intervento divino nella storia, la eliminazione spietata di ogni deviazione. Le

istorii», 1957, I, pp. 233-45 tradotto in «Bibl. Class. Or.», V (1960), pp. 93-110 e A. I. DOVATUR, in «Vestnik drevnej istorii» cit., pp. 245-56. Non sono persuaso dagli argomenti di E. SCHWARTZ, in «Bull. Fac. Lett. Strasbourg», XL (1961), pp. 169-76. Nuovi studi, fra cui S. MAZZARINO, in «Bollettino dell'Istituto di Diritto Romano», LXV (1962), 3-4, pp. 57-68; J. STRAUB, *Heidnische Geschichtsapologetik*, Bonn 1963; ID., *Historia Augusta colloquium*, Bonn 1964, ecc. saranno discussi altrove; cfr. il panorama di A. CHASTAGNOL, in *Actes VII^e Congrès Aix-en-Provence*, 1963, pp. 182-212.

[1] Il problema è discusso nel mio *Secondo contributo ecc.* cit., pp. 145-89. Una data piú tarda è proposta da G. PUCCIONI, in «Studi Italiani di Filologia Classica», XXX (1958), pp. 207-54 e in «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa», XXVII (1958), pp. 211-23.

[2] Cfr. anche W. R. CHALMERS, in «Classical Quarterly», nuova serie, III (1953), pp. 165-70.

[3] Cfr. però O. J. MAENCHEN-HELFEN, in «American Journal of Philology», LXXVI (1955), pp. 384-400.

basi della storiografia cristiana erano state gettate assai prima della battaglia del Ponte Milvio.

Conosciamo tutti la storiella di quel tale che entrò in una libreria londinese per comprare un Nuovo Testamento in greco. Il commesso scomparve nel retrobottega per ricomparire dieci minuti dopo con aria preoccupata: « Strano, signore; sembra che il greco sia la sola lingua in cui sinora il Nuovo Testamento non è stato tradotto ». Questa storiella ci può ricordare due fatti: il primo, che è esistito un periodo in cui il Nuovo Testamento esisteva solo in greco; il secondo, e il piú importante, che proprio in quel periodo era difficile, come oggi, trovare un libraio che avesse un Nuovo, o anche un Vecchio Testamento in greco. Intorno al 180 d. C. un uomo come Galeno poteva entrare per caso in una libreria e scoprirvi che vendeva un'edizione non autorizzata delle sue conferenze. Tuttavia, anche se si fosse interessato al cristianesimo, Galeno molto difficilmente avrebbe trovato una Bibbia. La Bibbia non era un testo letto dai pagani: il suo greco non era abbastanza elegante. Lattanzio notava: « apud sapientes et doctos et principes huius saeculi scriptura sancta fide care [a]t » (*Inst.*, V. 1. 15). Se troviamo un pagano che mostri una sia pur vaga conoscenza della Bibbia, come l'autore anonimo del *Sublime*, siamo indotti a sospettare un influsso ebraico; e in questo caso a ragione, perché l'autore del *Sublime* era un allievo di Cecilio di Calatte che, per quel che sappiamo, era un ebreo[1]. Di solito, i pagani colti dell'Impero romano non sapevano niente della storia ebraica o cristiana. Se volevano notizie sugli ebrei, le trovavano di seconda mano e deformate, come quelle che leggiamo in Tacito. Ne deriva che normalmente una conoscenza diretta della storia giudaica o cristiana si raggiungeva soltanto dopo la conversione all'ebraismo o al cristianesimo. Si apprendeva una storia nuova perché si acquistava una religione nuova. La conversione implicava letteralmente la scoperta di una storia nuova, da Adamo ed Eva sino agli avvenimenti contemporanei[2].

La nuova storia non poteva sopprimere completamente la vecchia. In un modo o nell'altro bisognava introdurre Adamo ed Eva in un mondo abitato da Deucalione, Cadmo, Romolo e Alessandro Magno. Tutto ciò creava una serie di nuovi problemi. In primo luogo, bisognava spie-

[1] Cfr. A. ROSTAGNI, *Anonimo. Del Sublime*, Milano 1947; E. NORDEN, *Das Genesiszitat in der Schrift vom Erhabenen*, in « Abh. Berlin. Akad. », 1954, p. 1.

[2] Sulle implicazioni della visione cristiana della storia cfr. per esempio L. TONDELLI, *Il disegno divino nella storia*, Torino 1947; O. CULLMANN, *Christus und die Zeit*, 2ª ed., Zürich 1948; W. KAMLAH, *Christentum und Geschichtlichkeit*, 2ª ed., Stuttgart 1951; R. L. P. MILBURN, *Early Christian Interpretations of History*, London 1954; K. LÖWITH, *Weltgeschichte und Heilgeschehen*, Stuttgart 1953; C. SCHNEIDER, *Geistesgeschichte des antiken Christentums*, München 1956. Cfr. anche H. RAHNER, *Griechische Mythen in christlicher Deutung*, Zürich 1945, gli studi di S. G. F. BRANDON e K. LÖWITH, in « Numen », II (1955), e di Y. BAER, in « Scripta Hierosolymitana », VII, pp. 79-149.

gare ai pagani la versione ebraica della storia. In secondo luogo occorreva che gli storici cristiani controbattessero l'obiezione secondo la quale il cristianesimo era nuovo e quindi non del tutto rispettabile. Infine, i fatti della vita pagana dovevano trovar posto in qualche modo nello schema ebraico-cristiano della redenzione. Ben presto divenne necessario per i cristiani comporre una cronologia che servisse sia per l'insegnamento al livello elementare, sia per l'interpretazione storica ad alto livello. I cronografi cristiani dovevano compendiare la storia che i neofiti dovevano considerare la loro storia; dovevano anche mostrare l'antichità della dottrina ebraico-cristiana e creare un modello di storia provvidenziale. Ne derivò che, a differenza della cronologia pagana, la cronologia cristiana divenne anche una filosofia della storia. A differenza dall'insegnamento elementare pagano, l'insegnamento elementare cristiano della storia non poteva fare a meno di toccare i punti fondamentali del destino dell'uomo. Il neofita, nel momento in cui abbandonava il paganesimo, veniva anche spinto ad allargare il proprio orizzonte storico: per la prima volta forse, gli accadeva di pensare in termini di storia universale.

Il lavoro preliminare nella cronologia cristiana venne fatto ben prima del secolo IV [1]. Le maggiori personalità che vi si dedicarono, Clemente Alessandrino, Giulio Africano e Ippolito di Roma, appartengono al secolo II e III. Essi crearono un'impalcatura per l'amministrazione divina del mondo, trasformarono la cronografia ellenistica in una scienza cristiana e aggiunsero le liste dei vescovi delle sedi piú importanti alle liste dei re e dei magistrati del mondo pagano. Presentarono la storia in modo che vi si leggesse facilmente lo schema della redenzione, e chiarirono con cura particolare la priorità degli ebrei pagani: punto nel quale la loro dipendenza dall'apologetica ebraica è ovvia. Essi stabilirono criteri di ortodossia con il semplice accorgimento di redigere liste di vescovi che rappresentavano la successione apostolica. Calcoli sul ritorno di Cristo e sul giudizio finale non era la prima volta che si facevano in seno alla Chiesa. Da quando l'Apocalisse attribuita a san Giovanni si era affermata nella Chiesa come fonte autorevole, i calcoli millenaristici si erano andati moltiplicando. Una cronologia universale nel senso cristiano doveva necessariamente prendere in considerazione non solo gli inizi, ma anche la fine; doveva accettare o combattere la credenza nel millennio. Cronologia

[1] Oltre all'opera fondamentale di H. GELZER, *Sextus Julius Africanus und die byzantinische Chronographie*, Leipzig 1880-98, citeremo soltanto A. HAMEL, *Kirche bei Hippolyt von Rom*, Gütersloh 1951; M. RICHARD, in «Mél. Sciences Religieuses», VII (1950), p. 237 e VIII (1951), p. 19 (su Ippolito); B. KÖTTING, *Endzeitprognosen zwischen Lactantius und Augustinus*, in «Hist. Jahrb.», LXXVII (1958), pp. 125-39; P. COURCELLE, *Les Exégèses chrétiennes de la quatrième églogue*, in «Revue des Etudes Anciennes», LIX (1957), pp. 294-319; A. D. VAN DEN BRINCKEN, *Studien zur Lateinischen Weltchronistik bis in das Zeitalter Ottos von Freising*, Düsseldorf 1957, con bibliografia.

ed escatologia venivano a formare un tutto unico. Sia Giulio Africano, sia Ippolito credevano fermamente nel millennio, senza tuttavia credere che la fine fosse imminente. Tuttavia i fini piú alti della storia non erano mai disgiunti dal compito immediato di istruire e edificare i fedeli. L'introduzione di Ippolito al suo *Chronicon* è esplicita. Per citare una frase da una delle sue traduzioni latine (un'altra venne inclusa nel Cronografo del 354), era suo scopo mostrare « quae divisio et quae perditio facta sit, quo autem modo generatio seminis Israel de patribus in Christo completa sit » [a quale divisione e a quale perdizione si fosse giunti, ma anche in che modo la generazione della stirpe di Israele dai padri si fosse compiuta in Cristo].

All'inizio del secolo IV la cronologia cristiana aveva già superato la sua fase costruttiva. Eusebio non fece altro che correggere e migliorare il lavoro dei suoi predecessori, fondandosi specialmente su Giulio Africano[1]. Corresse i particolari che gli sembravano sbagliati, anche a costo di sminuire la priorità degli eroi biblici su quelli pagani. Cosí Mosè, che secondo Giulio Africano era contemporaneo di Ogige, venne reso contemporaneo di Cecrope con una perdita di 300 anni. Eusebio non si peritò nemmeno di attaccare le ipotesi di san Paolo sulla cronologia del *Libro dei Giudici*. Si serví liberamente di fonti ebraiche o anticristiane, come Porfirio. Cominciò la sua cronologia da Abramo, il che gli permise di evitare i trabocchetti cronologici dei primi capitoli della Genesi. Sembra anche che sia stato il primo ad usare il metodo di presentare la cronologia di varie nazioni in colonne affiancate; sembra, infatti, che questo schema non sia stato applicato in nessuna cronologia precedente, benché sia stato spesso attribuito a Castore o a Giulio Africano. Fece parecchi sbagli, ma questi non sono piú ragione di sorpresa per noi. Cinquanta anni fa Eduard Schwartz, per difendere la reputazione di Eusebio come esperto cronografo, suppose che i due testi in cui ci è stato conservato il suo *Chronicon* – l'adattamento latino di san Gerolamo e l'anonima traduzione armena – fossero basati in realtà su un testo interpolato che passava per l'Eusebio originale. Questa congettura forse non è necessaria; né del resto siamo certi che la versione armena sia piú vicina all'originale della traduzione latina di san Gerolamo. Entrambe le versioni rispecchiano le inevitabili oscillazioni di Eusebio, per cui la cronologia era qualcosa che stava a mezzo fra le scienze esatte e gli strumenti di propaganda.

[1] L'opera essenziale, dopo E. Schwartz, è R. HELM, *Eusebios' Chronik und ihre Tabellenform*, in « Abh. Berlin. Akad. », 1923, p. 4. Cfr. anche R. HELM, in « Eranos », XXII (1924), pp. 1-40 e A. SCHÖNE, *Die Weltchronik des Eusebius in ihrer Bearbeitung durch Hieronymus*, Berlin 1900; D. S. WALLACE-HADRILL, *The Eusebian Chronicle: the extent and date of composition of its early editions*, in « Journal of Theological Studies », nuova serie, VI (1955), pp. 248-53.

Dobbiamo riconoscere tuttavia che, rifiutando di ammettere i sogni millenaristici, il consigliere dell'imperatore Costantino dette prova di mondana scaltrezza. Eusebio, e san Gerolamo che lo seguí, ebbero una parte essenziale nel porli in discredito. Naturalmente non riuscirono ad abolirli completamente. Calcoli millenaristici riappaiono nel *De cursu temporum* scritto dal vescovo Ilariano alla fine del secolo IV [1] ed hanno anche una parte nel pensiero di Sulpicio Severo in questo stesso periodo [2]. È già stato detto come i disastri della fine del secolo abbiano modificato i sogni, come del resto ogni altra realtà.

Grazie a Eusebio la cronografia rimase la forma tipica dell'istruzione cristiana nel secolo IV. Essa si occupava piú del disegno generale della storia che dei singoli particolari.

I cristiani, d'altra parte, non erano i soli a doversi preoccupare dell'insegnamento della storia. Anche i pagani avevano i loro problemi. Si può subito precisare la differenza tra pagani e cristiani in questa attività. Nel loro insegnamento elementare i pagani non si interessavano dei valori supremi; per loro la questione fondamentale era mantenere in vita la conoscenza del passato di Roma. Dopo i terremoti sociali e politici del secolo III si era creata una nuova classe dirigente, che evidentemente trovava difficile ricordare anche i fatti piú semplici della storia romana [3]. Ciò spiega perché Eutropio e (Rufio?) Festo ricevettero dall'imperatore Valente l'ordine di preparare un breve compendio di storia romana. Eutropio fu il primo ad obbedire al comando imperiale. Tuttavia le settantasette pagine del testo Teubner del suo compendio devono essere sembrate troppe a Valente. Festo, che lo seguí, si limitò a circa venti pagine. Quando egli raccomanda il suo lavoro al « gloriosissimus princeps » come piú corto di un compendio – una semplice enumerazione di fatti – non è per modestia, ma per puro rispetto della verità. Gli uomini nuovi che, al loro arrivo dagli eserciti delle province o dalla Germania, divenivano ricchi e potenti, volevano avere qualche nozione di storia romana. Dovevano frequentare i membri sopravvissuti dell'aristocrazia senatoria in cui la conoscenza della storia e delle antichità romane era di rigore. La formazione di un nuovo Senato a Costantinopoli, che determinò il sorgere di un'altra classe privilegiata, non fece altro che complicare questo problema didattico. I senatori di Costantinopoli, scelti fra le classi abbienti cittadine d'Oriente, erano probabilmente abbastanza colti, ma il loro forte non doveva essere né la lingua latina né la storia romana. Anch'essi avevano bisogno dei *breviaria*. Eutropio venne tradotto ben pre-

[1] Il testo è pubblicato in C. FRICK, *Chronica Minora*, I, 1892.
[2] S. PRETE, *I «chronica» di Sulpicio Severo*, Città del Vaticano 1955.
[3] E. MALCOVATI, *I breviari del IV secolo*, in «Annali dell'Università di Cagliari», XII (1942).

sto in greco da un amico di Libanio e cominciò allora la sua straordinaria fortuna nel mondo bizantino. Non ci sono molti altri autori latini che possano vantarsi di aver avuto almeno tre traduzioni successive in greco.

Con la loro tipica neutralità i *breviaria* pagani non rappresentavano un pericolo per i cristiani. Erano talmente privi di contenuto religioso da non offendere nessuno. Anzi, i cristiani potevano servirsene facilmente per i loro scopi. Eutropio ebbe un grande successo a Costantinopoli, dove ben presto l'aristocrazia divenne prevalentemente cristiana. Il compilatore cristiano noto come Cronografo del 354 incluse nella sua opera una ricapitolazione pagana della storia di Roma, la cosiddetta *Chronica urbis Romae*[1]. San Gerolamo, quando decise di continuare il *Chronicon* di Eusebio sino al 378, si serví di scrittori pagani come Aurelio Vittore e Eutropio, per non parlare della *Chronica urbis Romae*, che probabilmente conosceva come parte della cronografia cristiana del 354. Tutto ciò, d'altra parte, sottolinea il fatto che i cristiani non avevano nessun compendio paragonabile a quelli di Eutropio e di Festo. Nel corso del IV secolo i cristiani, sentendosi molto sicuri, non avvertirono la necessità dei *breviaria*, che cominciarono invece a trovare meno inutili verso la fine del secolo, quando la versione pagana della storia di Roma riacquistò autorità. Sulpicio Severo, che aveva assorbito la cultura pagana in Gallia, fu il primo a rendersi conto di questa lacuna e a colmarla intorno al 400 d. C. Egli fuse con i cronografi cristiani e con la Bibbia gli *historici mundiales*, vale a dire gli storici pagani. Il suo fine era ancora quello, duplice, della prima cronografia cristiana: « ut et imperitos docerem et litteratos convincerem », insegnare agli ignoranti e persuadere le persone colte. Piú tardi, intorno al 417, Orosio seguí il suo esempio: quando sant'Agostino gli chiese di fare un compendio della storia di Roma in sostegno del suo *De civitate Dei*, Orosio scrisse ciò che, da un punto di vista medievale, si può chiamare la definitiva trasformazione in senso cristiano dell'epitome pagana della storia romana[2].

III.

Le epitomi stanno soltanto sulla soglia della storia. Sino ad ora abbiamo preso in considerazione solamente i libri che si proponevano di ricordare al lettore certi fatti, piuttosto che di raccontarglieli diffusamente.

[1] TH. MOMMSEN, *Über den Chronographen vom J. 354* (1850), ristampato in parte nei *Gesammelte Schriften*, VII, è ancora l'opera fondamentale. Testo in MOMMSEN, *Chronica Minora*, I, 1892.

[2] Tra la bibliografia recente cfr. K. A. SCHÖNFORD, *Die Geschichtstheologie des Orosius*, München 1952. Cfr. anche J. STRAUB, *Christliche Geschichtsapologetik in der Krisis des römischen Reiches*, in «Historia», I (1950), pp. 52-81. T. E. MOMMSEN, in «Medieval and Renaissance Studies», Ithaca 1959, pp. 325-48; H.-J. DIESNER, in «Acta Antiqua», II (1963), pp. 89-102.

Tuttavia è già emerso un fatto importante. Sia come cronografia, sia, piú tardi, come *breviaria*, le compilazioni cristiane si proponevano esplicitamente di portare un messaggio; è invece lecito pensare che la maggior parte delle compilazioni pagane non abbia mai inteso portare messaggi di sorta. Sulpicio Severo e Orosio combattevano per una causa, e bisogna ricordare che Sulpicio Severo espresse l'indignazione provata da Ambrogio e da Martino di Tours per il ricorso al braccio secolare durante la controversia priscillianista. Se era perciò estremamente facile trasformare un manuale pagano in uno cristiano, era quasi impossibile rendere pagano ciò che era stato creato come cristiano. Piú avanti dovremo discutere una possibile eccezione alla regola che i cristiani assorbono idee pagane, mentre i pagani non si appropriano di idee cristiane. Tuttavia la regola è valida: ed è sufficiente ad indicare la tendenza del secolo, e anche a spiegare perché i cristiani vincessero cosí facilmente. Proprio perché questa tendenza è cosí chiara, possiamo forse avanzare l'ipotesi di un altro caso di facile trasformazione dei *breviaria* storici pagani in manuali cristiani. Vi sono molte incertezze a proposito della prima parte dell'*Anonymus Valesianus*, una breve vita di Costantino chiamata *Origo Constantini imperatoris*. È tuttavia molto probabile che risalga al secolo IV, cosí come sembra chiaro che i pochi passi cristiani sono interpolazioni piú tarde, ricavate da Orosio. Se le cose stanno cosí, la *Origo Constantini imperatoris* è un ottimo esempio di una breve opera pagana, resa cristiana con la semplice aggiunta di pochi passi [1]. I cristiani potevano impossessarsene facilmente a causa della tinta relativamente neutra del testo originale. I pagani dal canto loro si tenevano ben lontani dalle idee esplosive dei cristiani.

L'iniziativa dei cristiani era tale che essi non esitarono ad attingere anche al patrimonio culturale ebraico. Il *Liber antiquitatum Biblicarum* dello Pseudo-Filone era originariamente un libro ebraico di storia biblica. Sembra che sia stato scritto in ebraico per i Giudei del secolo I d. C., piú tardi sia stato tradotto in greco e nel secolo IV sformato in un manuale cristiano, tradotto in latino [2].

Si pone allora la questione se i cristiani abbiano dominato incontrastati anche sul piano piú alto dell'opera storica originale e se anche in questo campo abbiano dato prova della loro abilità di assimilare idee altrui, senza essere a loro volta assimilati.

[1] Il testo è edito e discusso da R. Cessi nella sua edizione dell'*Anonymus Valesianus* (*Rer. Ital. script.*, 1913), le cui conclusioni tuttavia non mi sembrano accettabili. La dissertazione di Groningen di D. J. A. Westerhuis, 1906, è ancora molto importante. Una nuova edizione è stata pubblicata da J. Moreau (Leipzig 1961).

[2] Cfr. l'edizione di G. KISCH, *Pseudo-Philo's Liber Antiquitatum Biblicarum*, Notre Dame Ind. 1949.

Se questa domanda dovesse avere una semplice risposta affermativa non varrebbe la pena di porla. Le forme tradizionali della storiografia piú alta non attirarono i cristiani. Essi ne inventarono di nuove e queste invenzioni sono i contributi piú importanti alla storiografia che si registrino dopo il secolo V a. C. e prima del secolo XVI. I cristiani però permisero ai pagani di rimanere i maestri delle forme storiografiche tradizionali. Per dirla in breve, i cristiani inventarono la storia ecclesiastica e la biografia dei santi, ma non cercarono di rendere cristiana la storia politica tradizionale e influirono sulla normale biografia meno di quello che ci si sarebbe potuto aspettare. Nel secolo IV non vi fu nessun serio tentativo di offrire una versione cristiana per esempio di Tucidide o di Tacito, per citare soltanto due scrittori che venivano studiati seriamente. Una reinterpretazione in termini cristiani della comune storia militare, politica o diplomatica non fu mai fatta e neppure tentata. Il Lattanzio del *De mortibus persecutorum* è forse il solo scrittore cristiano che tratti di fatti politici e sociali. Egli lo fa con uno spirito conservatore e senatorio che dovrebbe suscitare qualche perplessità in coloro che identificano il cristianesimo con gli strati piú bassi dei ceti medi, ma non sviluppa mai seriamente la sua interpretazione politica: le sue analisi non possono essere paragonate con quelle di un Ammiano Marcellino e nemmeno con quelle degli *Scriptores Historiae Augustae*.

Le conseguenze da tirare sono chiare. Non vi era una storiografia cristiana basata sull'esperienza politica di Erodoto, Tucidide, Livio e Tacito, che potesse venir tramandata al Medioevo. Tutto ciò è già chiaro nel secolo VI, quando uno storico militare e politico come Procopio rivela concezioni e tecniche sostanzialmente pagane. Nei secoli XV e XVI, quando gli umanisti riscoprirono Erodoto, Tucidide, Livio e Tacito, riscoprirono anche qualcosa per cui non vi era nessun chiaro succedaneo cristiano. Non sta a me dire se un simile succedaneo sarebbe stato possibile, se un piú antico « Tacitus christianus » avrebbe potuto essere meno insipido di quello della Controriforma. Ma bisogna porre in rilievo il fatto che le condizioni che resero possibile un Machiavelli e un Guicciardini erano già state poste nel secolo IV d. C. I modelli della storiografia politica e militare rimasero necessariamente pagani. Nella storiografia di piú alto livello non vi è niente che si possa paragonare al facile adattamento cristiano dei *breviaria* pagani.

Ancora una volta l'influenza di Eusebio fu decisiva. Quanto egli dovesse ai suoi precursori e in particolare allo sfuggente Egesippo, non lo sapremo mai, a meno che non vengano alla luce nuovi documenti [1]. Tut-

[1] Tra le opere recenti cfr. K. MRAS, in « Anz. Österr. Akad. », 1958, pp. 143-45; C. W. TELFER, in « Harvard Theological Review », LIII (1960), pp. 143-54.

tavia è abbastanza chiaro che Egesippo scrisse dell'apologetica e non della storia. A parte Egesippo, non vi è nessun nome che possa contestare a Eusebio l'invenzione della storia ecclesiastica. Non era vana vanteria la sua asserzione di essere « il primo a tentare questa impresa, come un viaggiatore che prenda una via desolata, non mai percorsa »[1].

Eusebio, uomo di cultura, sapeva bene che cosa fosse la storia. Sapeva che era un'opera retorica con la massima quantità possibile di discorsi inventati e con il minimo numero possibile di documenti autentici. Dal momento che egli ha invece preferito darci un gran numero di documenti e si è astenuto dall'inventare discorsi, vuol dire che si è proposto di scrivere qualcosa di diverso dalla storia comune. È possibile che egli volesse compilare una raccolta di materiale per una storia, un ὑπόμνημα? È difficile crederlo. In primo luogo, gli ὑπομνήματα storici erano limitati per lo piú a fatti contemporanei. In secondo luogo, Eusebio parla come se egli stesse scrivendo una storia, e non raccogliendo materiale per una storia futura.

Eduard Schwartz, in uno dei suoi momenti di ironia, sostenne che i professori tedeschi di *Kirchengeschichte* erano rimasti vittime della loro ignoranza del greco. Non avevano capito che Ἐκκλησιαστικὴ ἱστορία non significava *Kirchengeschichte*, storia della Chiesa, ma *Materialien zur Kirchengeschichte.* Naturalmente Eduard Schwartz stava combattendo la sua grande battaglia contro l'isolamento della storia ecclesiastica nelle università tedesche e noi, che condividiamo le sue preoccupazioni non possiamo certo rimproverargli questo paradasso. Ma si tratta sempre di un paradosso[2].

Eusebio sapeva anche troppo bene di scrivere un nuovo tipo di storia. A suo modo di vedere, i cristiani erano una nazione e pertanto egli scriveva storia nazionale. La sua nazione però aveva un'origine trascendente. Benché fosse apparsa sulla terra al tempo di Augusto, pure era nata in cielo « con la prima legge che riguardava Cristo stesso » (I. 1. 8). Una nazione siffatta non combatteva le solite guerre. Le sue lotte erano le persecuzioni e le eresie. Dietro la nazione cristiana vi era Cristo, proprio come dietro ai suoi nemici vi era il diavolo. La storia ecclesiastica doveva necessariamente essere diversa dalla storia comune, perché era la storia della lotta contro il diavolo, il quale cercava di insozzare la purezza della Chiesa cristiana, garantita dalla successione apostolica.

[1] Tra i molti lavori cfr. H. BERKHOF, *Die Theologie Eusebius' von Caesarea*, Amsterdam 1939; ID., *Kirche und Kaiser*, Zürich 1947; F. E. CRANZ, in « Harvard Theological Review », XLV (1952), pp. 47-66; K. HEUSSI, in « Wissenschaftl. Zeitschr. Univ. Jena », VII (1957-58), pp. 89-92; F. SCHEIDWEILER, in « Zeitschr. f. d. neutestamentliche Wissenschaft », XLIX (1958), pp. 123-29; D. S. WALLACE-HADRILL, *Eusebius of Caesarea*, London 1960.

[2] *Über Kirchengeschichte* (1908), in *Gesammelte Schriften*, I, 1938, pp. 110-30.

Dopo aver cominciato a raccogliere il suo materiale durante le persecuzioni di Diocleziano, Eusebio non dimenticò mai il suo primo proposito di offrire una precisa documentazione sul passato e sul carattere della Chiesa perseguitata. Accumulò prove e citazioni attingendole da fonti autorevoli e da documenti come riusciva naturale ad un antico controversialista. Poiché si occupava di una Chiesa che rappresentava una scuola di pensiero, poteva imparare molto, in materia di presentazione, dalle storie delle scuole filosofiche a lui ben note, che trattavano di dispute dottrinarie, di questioni di autenticità, di successioni di *scholarchi*. Eusebio però si sbarazzò di tutto quello che vi era di aneddotico e di mondano nelle biografie pagane dei filosofi, e per questa ragione non sapremo mai se Clemente Alessandrino fosse ghiotto di fichi verdi o se gli piacesse prendere il sole, fatti ormai acquisiti nella biografia di Zenone lo Stoico. Al tempo stesso Eusebio teneva certamente presente la storiografia giudaico-ellenistica, di cui aveva un esempio in Giuseppe Flavio. In Giuseppe egli trovava l'accento sul passato, l'intonazione apologetica, la digressione dottrinaria, lo sfoggio, anche se non cosí ampio, di documenti: soprattutto vi trovava l'idea di una nazione diversa dalle nazioni pagane. La storiografia ebraica poneva in estremo rilievo l'importanza del remoto passato rispetto ai tempi recenti e l'importanza del culto rispetto alla politica.

La supposizione che Eusebio abbia fuso i metodi della storiografia filosofica con il punto di vista della storiografia giudaico-ellenistica ha almeno il merito di servire da guida alle fonti del suo pensiero. Tuttavia essa è ben lungi dal rendere conto di tutti i caratteri principali della sua opera. Vi erano ovvie differenze tra la storia della Chiesa e quella di ogni altra istituzione. La persecuzione era stato un fatto che aveva influito profondamente su ogni aspetto del cristianesimo. L'eresia era una nuova idea che – qualsiasi fossero le sue origini – non poteva avere la stessa importanza in nessun'altra scuola di pensiero, nemmeno nell'ebraismo. Una storia della Chiesa cristiana basata sulla nozione di ortodossia e sui suoi rapporti con un potere persecutore doveva di necessità diventare qualcosa di diverso da ogni altra storia. Il nuovo tipo di esposizione scelta da Eusebio si dimostrò adeguato al nuovo tipo di istituzione rappresentato dalla Chiesa cristiana. Si fondava sull'autorità e non su quel libero giudizio di cui gli storici pagani erano cosí fieri. I contemporanei di Eusebio sentirono che la sua opera apriva nuove strade, e i suoi continuatori, imitatori e traduttori si moltiplicarono. Alcuni di loro, soprattutto Sozomeno, cercarono di essere piú ligi alle convenzioni nel loro stile storiografico, piú ossequienti verso la tradizione retorica; tuttavia nessuno si allontanò dalla struttura essenziale della creazione di Eusebio,

che poneva in cosí forte rilievo la lotta contro i persecutori e gli eretici, e pertanto la purezza e la continuità della tradizione dottrinaria.

Eusebio introdusse un nuovo tipo di esposizione storica caratterizzata dall'importanza attribuita al passato piú remoto, dalla posizione centrale che vi occupano le controversie dottrinarie e dall'ampio uso dei documenti.

Non è ancora possibile rispondere a due domande che pure sono ben chiare nella mia mente: è esistita nel Medioevo una scuola di pura storia ecclesiastica da Cassiodoro a Beda, a Adamo di Brema, a Giovanni di Salisbury? E se è esistita, è stata caratterizzata da un particolare interesse per i documenti? Certo è che dal secolo XVI al XVIII la storia ecclesiastica, e soprattutto quella della Chiesa piú antica, venne trattata con uno sfoggio di erudizione e con una cura nell'analisi particolareggiata dei documenti assai superiori a quel che è avvenuto per ogni altro tipo di storia. Non vi è alcun lavoro di storia profana che si possa paragonare con i centuriatori di Magdeburgo e con Baronio. Naturalmente questi riflettono il carattere furiosamente polemico assunto dalla storia ecclesiastica durante la Riforma, ma è lecito domandarsi se gli autori di storia ecclesiastica del Rinascimento si sarebbero mai messi sulla strada dell'erudizione e della documentazione – e, tra l'altro, anche dell'illeggibilità – se non fosse stato per l'autorevole precedente costituito da Eusebio e dai suoi diretti discepoli. D'altra parte è anche possibile domandarsi se la moderna storiografia politica avrebbe mai potuto lasciare la retorica e il pragmatismo per le note a piè di pagina e le appendici erudite, se non fosse stato per l'esempio dato dalla storia ecclesiastica. Il primo studioso che introdusse un coscienzioso esame dei documenti nella storia dell'Impero romano fu Le Nain de Tillemont, che proveniva dalla storia ecclesiastica e aveva lavorato in entrambi i campi. Tra i maurini di Saint-Germain-des-Prés l'erudizione passò dal sacro al profano, sino a conquistare anche la storia letteraria. Forse abbiamo tutti sottovalutato l'influsso della storia ecclesiastica sullo sviluppo del metodo storico. Eusebio iniziò un nuovo capitolo della storiografia non solo perché inventò la storia ecclesiastica, ma anche perché si serví di una documentazione completamente differente da quella degli storici pagani [1].

Cosí l'argomento di cui discutiamo ci riporta al nostro punto di partenza. La storia di Eusebio ha un'importanza positiva e negativa: da un lato egli ha creato la storia ecclesiastica, dall'altro si è tenuto lontano dalla storia politica. Analogamente un altro cristiano ha inventato la bio-

[1] W. NIGG, *Die Kirchengeschichtsschreibung*, München 1934. Cfr. H. ZIMMERMANN, *Ecclesia als Object der Historiographie*, in «Sitzungsb. Akad. Wien», CCXXXV (1960).

grafia dei santi e ha lasciato la biografia dei generali e degli uomini politici ai pagani. L'inventore fu sant'Atanasio, la cui vita di sant'Antonio fu presto diffusa in latino nella traduzione di Evagrio. Non è necessario indugiare qui sulla complicata serie di influssi che presiedette al sorgere dell'agiografia: *exitus illustrium virorum*, leggende ebraiche, vite di filosofi, « aretalogie », ecc. Gli studi di K. Holl e di R. Reitzenstein sembrano avere stabilito che Atanasio si ispirò piú direttamente al tipo pitagoreo del θεῖος ἀνήρ, quale lo troviamo nella vita di Apollonio di Tiana scritta da Filostrato e nella vita dello stesso Pitagora composta da Giamblico[1]. Atanasio voleva contrapporre il santo cristiano che cerca di trovare la via verso Dio con l'aiuto di Dio, al filosofo pagano che in pratica è quasi un dio egli stesso. Dando un colpo mortale al mito del filosofo pagano, riuscí a creare un tipo ideale che divenne estremamente popolare tra i cristiani. Soltanto piccoli e scarsi gruppi di pagani credevano che Pitagora o Diogene rappresentassero il massimo della perfezione raggiungibile dall'uomo. La maggioranza dei pagani si interessava molto di piú a Ercole, Achille e Alessandro Magno. Nella società cristiana, invece, il santo venne subito riconosciuto come il solo tipo di uomo perfetto. Ciò conferí all'agiografia, iniziata da Atanasio, il suo ruolo particolare. Al confronto, la solita biografia dei re e degli uomini politici diventava insignificante. Una delle caratteristiche piú importanti delle vite dei santi consiste nel dare una nuova dimensione alla storiografia introducendovi l'attività dei diavoli (al plurale). Non è esagerato affermare che una massiccia invasione di diavoli nella storiografia precedette e accompagnò la massiccia invasione dei barbari nell'Impero romano; ma una trattazione completa dei « Diavoli nella storiografia » sarà oggetto di un altro corso dell'Istituto Warburg su *I diavoli e la tradizione classica*. Almeno un'osservazione possiamo, però, anticipare in questa sede: i diavoli, a quel che sembra, rispettarono la classica divisione dei generi letterari; scelsero come loro sede la biografia, ma non fecero che sporadiche irruzioni nel campo degli *annales*.

Le difficoltà incontrate nello scrivere una biografia cristiana di un sovrano, come qualcosa di differente dalla vita di un santo, sono già chiare nella vita di Costantino scritta da Eusebio, benché essa sia stata composta forse vent'anni prima della vita di sant'Antonio di Atanasio. Eusebio non aveva scelta: doveva presentare la vita di Costantino come esempio di una vita devota: παράδειγμα θεοσεβοῦς βίου, come dice egli

[1] Cfr. R. REITZENSTEIN, in «Sitzungsberichte d. Heidelberger Akad.», I (1914), n. 8; HOLL, *Gesammelte Aufsätze ecc.* cit., II, 1928, pp. 249-69; K. HEUSSI, *Der Ursprung des Mönchtums*, Tübingen 1936; A.-J. FESTUGIÈRE, in «Revue des Etudes Grecques», I (1937), pp. 470-94; H. DÖRRIES, in «Nachr. Ges. Wiss. Göttingen», XIV (1949), pp. 359-410. Cfr. anche la traduzione inglese della vita di sant'Antonio fatta da R. T. Meyer (*Ancient Christian Writers*, X, 1950).

stesso. Il compito certo non era superiore all'abilità di Eusebio, ma non poteva che risolversi in una offesa sistematica della verità. Inoltre, esso obbligava l'autore a trascurare tutto ciò che vi era di piú importante nella vita di un generale e di un uomo politico: la gloria militare, il successo politico, l'interesse per le faccende umane di ogni giorno, tutte le altre passioni, infine, che si accompagnano al potere. Non v'è da meravigliarsi che la vita di Costantino non abbia avuto successo, abbia esercitato scarsissima influenza sulle biografie posteriori e abbia anche indotto alcuni studiosi moderni a non ritenerla opera di Eusebio, col rischio di essere contraddetti dai documenti papiracei. Rimase sempre piú facile per un cristiano lavorare intorno alla vita di un santo che non scrivere la biografia di un imperatore. Possiamo quindi capire Eginardo, quando decise di ritornare al modello di Svetonio per la vita di Carlo Magno.

IV.

È chiaro adesso che nel secolo IV non ci si deve aspettare un conflitto tra cristiani e pagani al livello piú alto della storiografia. Nonostante tutta la loro aggressività, i cristiani rimasero nei confini dei loro nuovi modelli di storia e di biografia. La vita di Costantino di Eusebio fu solo un esperimento che non doveva essere piú ripetuto; dal punto di vista storiografico era un vicolo cieco. I pagani vennero lasciati a coltivare i campi che erano loro propri, e questo forse rinforzò la loro tendenza ad evitare ogni discussione diretta con i formidabili vicini sul terreno storiografico. Nella maggioranza degli studiosi pagani di storia l'opposizione al cristianesimo si può sospettare piú che dimostrare. Si intravede nella cura con cui leggono e imitano gli storici pagani del passato: Sallustio, Livio e Tacito per esempio. È anche chiara nell'implicito rifiuto dei valori cristiani piú tipici, come la povertà e l'umiltà. Di rado però essa prende la forma di un'osservazione diretta. Vi sono due o tre frasi nella *Historia Augusta* che sembrano una critica rivolta ai cristiani. Una di esse è un'arguta osservazione sul fatto che in Egitto « coloro che adorano Serapide sono in realtà cristiani e coloro che si autodenominano vescovi di Cristo in realtà sono adoratori di Serapide » (Firmo, VIII. 2). Nell'ultima frase del *De Caesaribus* di Aurelio Vittore vi è forse una critica dei ministri cristiani di Costanzo II « ut imperatore ipso praeclarius, ita apparitorum plerisque magis atrox, nihil » [come nulla v'era di piú nobile dell'imperatore, cosí nulla era piú odioso della maggior parte dei suoi esecutori]. Si noti però con che cura si dichiara che l'imperatore è senza colpa. Infine, vi sono le famose critiche di Ammiano Marcellino contro

il clero romano e altri prelati, come il vescovo Giorgio di Alessandria. Ma anche qui bisogna notare come lo stesso Ammiano lodi il martirio cristiano e rispetti la purezza della vita dei vescovi provinciali. I pagani erano obbligati ad essere prudenti, e in linea di massima la loro posizione era ispirata a criteri di obiettività e di generosità. La *Historia Augusta* non è quel gran libello anticristiano che è stato giudicato da alcuni studiosi. Al contrario, l'imperatore ideale, Severo Alessandro, venera Cristo e Abramo nella sua cappella privata. Ammiano Marcellino si sforza di distinguere nel cristianesimo ciò che è *absoluta e simplex religio* da ciò che è *analis superstitio* (XXI. XVI. 18). A suo modo di vedere, ciò che piú importa è la *virtus*, non il paganesimo o il cristianesimo. Com'è noto, questo stesso atteggiamento si trova anche in Simmaco, in alcuni corrispondenti pagani di sant'Agostino e nel *Panegirico* scritto da Nazario (IV. VII. 3). Rufio Festo, che era un incredulo, ma le cui simpatie per i pagani sono rivelate dallo spazio enorme dedicato a Giuliano, è pieno di deferenza per il dio cristiano del suo signore Valente: «Maneat modo concessa dei nutu et ab amico cui credis et creditus es numine indulta felicitas» [Possa durare a lungo la felicità che ti è stata concessa per consenso del dio e largita dal nume amico in cui confidi e a cui ti sei affidato]. È questo un modo estremamente corretto di salvare la propria coscienza senza offendere il proprio signore.

La sola eccezione è Eunapio, la cui storia del IV secolo era tanto anticristiana che, secondo Fozio, fu necessario ripubblicarla in forma meno offensiva. In gran parte questa storia è ora perduta, ma l'atteggiamento di Eunapio è piú che chiaro dai frammenti superstiti e ancor piú dalle sue vite dei sofisti, in cui Giuliano è l'eroe principale e in cui vi è un'aperta apologia del neoplatonismo. Se Giuliano ha vinto varie battaglie è perché i veri dèi lo hanno aiutato. Possiamo ancora leggere in margine al *Codex Laurentianus* delle vite dei sofisti di Eunapio le proteste indignate di uno dei suoi lettori bizantini. È chiaro che Eunapio voleva contrapporre le sue vite dei sofisti alle vite dei santi cristiani di cui disprezzava il culto (*Vitae sophistarum*, 472). Eunapio però esprime il diverso atteggiamento della fine del secolo, quando anche il piú ottimista dei pagani non poteva piú nutrire illusioni sulla tolleranza cristiana[1]. Inoltre, il suo tipo particolare di reazione è quello di un professore che scrive per i *literati* greci piuttosto che per l'aristocrazia pagana dell'Occidente. Come si è già osservato, i pagani greci di Oriente cominciano a farsi sentire solo alla fine del secolo. Nel corso del secolo, invece, il latino fu la lingua principale della storiografia pagana.

[1] Le *Vitae sophistarum* vanno ora lette nell'edizione di G. Giangrande (Roma 1956).

In Occidente tra gli storici latini la resistenza al cristianesimo si manifestò con un misto di silenzio e di condiscendenza; il cristianesimo è nominato di rado. Quando se ne parla, è per lo piú con cortesia e benevolenza. Ciò che piú colpisce è la vasta area di silenzio, l'ambiguità che dà alla storiografia latina pagana del secolo IV un caratteristico, strano aspetto di reticenza e di mistero. Di rado gli storici della storiografia si trovano di fronte a opere cosí difficili da datare, da analizzare nella loro natura composita, da attribuire a uno sfondo determinato. Per la prima volta ci troviamo di fronte a opere storiche scritte in collaborazione, il che aumenta ancora il loro carattere elusivo.

La *Historia Augusta* è l'esempio classico di un mistero storiografico. L'opera si proclama scritta dai sei autori in vari periodi dei regni di Diocleziano e di Costantino. Almeno alcuni di loro sostengono di avere scritto in collaborazione. Questa stessa pretesa di lavoro in comune è sconcertante: storie del tipo delle « Cambridge Histories », compilate da vari collaboratori, non erano certo comuni nell'antichità. Lo stile è scandalistico e senza scrupoli, e non è facile vedere a quale scopo servano i documenti falsi inclusi nell'opera. Uno o due passi sembrano indicare una data posteriore a Costantino o per tutta la collezione o almeno per i passi stessi. Tuttavia la data e i fini degli *Scriptores Historiae Augustae* costituiscono ancora un problema non risolto.

Meno famoso, ma non meno notevole, è il mistero del corpo tripartito che va sotto il nome di *Origo gentis Romanae*, un titolo che va tradotto con « Storia del popolo romano ». Essa include una storia delle origini romane da Saturno all'uccisione di Remo, una serie di brevi biografie da Romolo ad Augusto (il cosiddetto *De viris illustribus*), e infine brevi ed efficaci biografie degli imperatori romani sino all'anno 360. Le biografie imperiali sono scritte da Aurelio Vittore, di cui sappiamo che fu amico di Giuliano e *praefectus urbi* sotto Teodosio. Le altre due parti della trilogia sono anonime; sono state scritte da due autori diversi, nessuno dei quali si può identificare con Aurelio Vittore. Una quarta persona in veste di curatore ha raccolto insieme i tre scritti per formare la trilogia che ci è pervenuta: tutti costoro erano pagani. Altrove ho avanzato l'idea che il curatore della trilogia abbia tentato, al tempo dell'imperatore Giuliano, di mettere insieme una storia completa e pagana di Roma. Tuttavia questa è solo un'ipotesi, benché a mio modo di vedere non irragionevole. Il compilatore non dice niente circa gli scopi precisi e la data della sua compilazione. Può essere che egli conoscesse il Cronografo cristiano del 354; certo è che egli ha adottato uno schema per la sua composizione che ricorda la *Chronica urbis Romae* inclusa nel Cronografo del 354. Ciò che è stupefacente e, a mio giudizio, importante in questa

trilogia è l'assenza di ogni riferimento diretto al cristianesimo. L'autore è pagano: non vi è nessuna allusione ai cristiani.

Ammiano Marcellino non costituisce un mistero, nel senso in cui lo sono la *Historia Augusta* e la tripartita *Origo gentis Romanae*[1]. Egli parla di se stesso piú di quel che non abbia mai fatto la maggior parte degli storici antichi. Il suo occhio penetrante è sempre alla ricerca di tratti individuali. Ammiano è un uomo pieno di mirabile curiosità. Ma infin dei conti che cosa sappiamo di lui? Non ci dice nemmeno perché egli, un greco di Antiochia, abbia scelto il latino come lingua letteraria. Ci dice ben poco delle dispute teologiche del suo tempo e quasi niente dei sentimenti religiosi delle persone che deve aver conosciuto meglio. Sembra che la magia lo interessi piú della teologia; ma la teologia certo contava di piú. È un soldato, ma si direbbe che non provi nessun interesse per l'organizzazione militare. Ha un'abilità inquietante nel descrivere un carattere senza definire una situazione. Non si tradisce mai. Le sue storie potrebbero avere per motto le sue stesse parole: « quisquis igitur dicta considerat, perpendat etiam cetera quae tacentur » (XXIX. III. 1 [chiunque considera ciò che viene detto, pensi bene anche alle cose che vengono taciute]). È simbolico il fatto che l'azione piú importante della sua carriera militare sia stata scappare inosservato da Amida assediata proprio mentre i Persiani stavano irrompendo nella città. È possibile che la sua reticenza in materia religiosa si sia accentuata nei libri XXVI-XXXI, scritti dopo il 392, quando Teodosio si irrigidí contro i pagani. Tuttavia anche nei libri precedenti, scritti in un periodo di maggiore tolleranza, non è molto piú esplicito. Odia i Germani, ma è nota la sua riluttanza ad analizzare le cause dei successi dei barbari. Deplora la cupidigia e l'avidità di alcuni aristocratici romani, e specialmente degli Anici che proprio allora stavano volgendosi verso il cristianesimo, ma certamente non ebbe obiezioni di principio contro la classe senatoria, alla quale appartenevano i suoi amici pagani Pretestato, Euprassio e Simmaco[2]. Acuto e appassionato giudice di uomini, egli evita le nostre domande piú dirette e ci lascia nel dubbio. Tacito, il suo maestro, è in confronto un modello di chiarezza.

[1] Sarà sufficiente rimandare alle due ben note monografie su Ammiano di W. ENSSLIN, in « Klio », supplem. 16, 1923, e di E. A. THOMPSON, Cambridge 1947. Una bibliografia completa si troverà in C. P. T. NAUDÉ, *Am. M. in die lig van die antieke Geskiedskrywing*, tesi, Leiden 1956; V. S. SOLOKOV, in « Vestnik drevnej istorii », 1959, 4, pp. 43-62, Cfr. anche S. MAZZARINO, *La propaganda senatoriale nel tardo impero*, in « Doxa », IV (1951), pp. 121-48; ID., *La democratizzazione della cultura nel Basso Impero*, in *XI^e Congrès Intern. Sciences Historiques. Rapports*, Stockholm 1960, II, pp. 35-54; L. DILLEMANN, in « Syria », XXXVIII (1961), pp. 87-158; S. D'ELIA, in « Studi Romani », X (1962), p. 372; H. TRÄNKLE, in « Antike und Abendland », XI (1963), pp. 21-34; J. VOGT, in « Abh. Akad. Minz » (1963), n. 8; H. T. ROWELL, *Ammianus Marcellinus*, Cincinnati 1964.

[2] Su questo cfr. ora A. CAMERON, in « Journal of Roman Studies », LIV (1964), pp. 15-287.

Se la reticenza, l'amore del passato pagano, la moderazione e l'erudizione erano le caratteristiche piú notevoli di questi storici latini, si capisce perché i cristiani non abbiano avuto molto da temere dalle loro opere. Storici di questo tipo potevano incontrare il favore di altri storici. Nel secolo VI Ammiano Marcellino, la *Historia Augusta* e le storie ora perdute di Aurelio Vittore vennero lette nella cerchia di Simmaco e Cassiodoro, in seguito al risvegliarsi dell'interesse per la storia romana [1]. Ma, per quel che sappiamo, Ammiano, la *Historia Augusta* e Aurelio Vittore non furono mai popolari. Il fatto che almeno una di queste opere storiche, la *Historia Augusta*, possa essere accusata di disonestà professionale non è certo un segno di forza della storiografia di questo tipo, anche se non sarebbe giusto trarne conclusioni generali, visto che tanta parte della storiografia del secolo IV è andata perduta. Se ci atteniamo alla documentazione di cui disponiamo si impone alla nostra attenzione il fatto che i pagani veri e propri del secolo IV trovavano la maggiore soddisfazione non nello scrivere storia nuova, ma nel copiare storie già esistenti, nel cercare di risolvere problemi di erudizione, nello scrivere commenti a Virgilio o ad altri autori classici, nel leggere e scrivere poesia con spirito pagano. L'entusiasmo vero e proprio era dalla parte di coloro che cercavano di far rivivere il passato con la pietà individuale, la discussione dei costumi antichi, lo studio degli antichi scrittori. Credo che il nostro istinto non c'inganni, quando stimiamo Macrobio, Simmaco, Servio e Donato pagani piú tipici di Ammiano Marcellino. Il Festo autore del *breviarium* storico è stato talora identificato con Festo Avieno il traduttore di Arato. L'identificazione non va certo accettata: lo storico Festo arrivò perfino ad essere accusato da Eunapio (p. 481), mentre il poeta Festo Avieno, amico dei Nicomachi (Flaviani), era profondamente devoto a Giove e alla dea etrusca Nortia, venerata nel suo paese natale [2]. Quando egli morí, il figlio scrisse sulla sua tomba che Giove gli apriva le porte del cielo, riecheggiando nei suoi versi quelli del padre:

nam Iuppiter aethram
pandit, Feste, tibi candidus ut venias,
Iamque venis

(*I. L. S.*, 2944 [infatti Giove spalanca i cieli davanti a te, o Festo, perché tu vi giunga nella tua purezza, ed ecco che tu vi giungi]). Sembra davvero che questo sia stato in Occidente lo spirito animatore del paganesimo morente. Pertanto sant'Agostino, che ben sapeva dove cercare i

[1] Cfr. il mio *Secondo contributo ecc.* cit., p. 198.
[2] Cfr. A. GARRONI, in «Bollettino della Commissione Archeologica Comunale in Roma», 1915, pp. 123-35.

veri amici, non dava alcun peso agli storici pagani contemporanei che scrivevano in latino, come Ammiano Marcellino. Gli storici greci, come Eunapio, lo preoccupavano ancora meno, probabilmente perché non li conosceva, visto che la sua conoscenza del greco era limitata. Egli era invece turbato dall'idealizzazione del passato romano che trovava negli antiquari latini del secolo IV, nei poeti e negli autori di commenti ai poeti. In loro scorgeva l'origine di quella nuova resistenza contro il cristianesimo che divenne manifesta verso la fine del secolo. Per scalzare le basi della loro opera, risalí alle fonti stesse della loro passione antiquaria, e in primo luogo a Varrone. Combatté la sua lotta contro gli antiquari, i pagani sentimentali ed emotivi del suo tempo, non contro gli storici contemporanei. Questi ultimi potevano venir lasciati morire di morte naturale, ma i primi dovevano essere combattuti. Il risultato si può vedere nel *De civitate Dei*, come anche nell'opera di Orosio, il discepolo di sant'Agostino, che fu indotto da lui a scrivere contro i lettori di Livio, non contro i lettori della *Historia Augusta* o di Ammiano. Tutto andò secondo le previsioni, solo che gli storici pagani del secolo IV non morirono veramente. Si limitarono a addormentarsi per qualche secolo. Essi appartenevano a quella tradizione classica della storiografia che non poteva venire sostituita dalla storia ecclesiastica, quali che fossero i meriti di quest'ultima. Anche se abbiamo imparato a controllare i nostri documenti da Eusebio – e questo non è un progresso trascurabile – siamo pur sempre i discepoli di Erodoto e di Tucidide: ancora oggi studiamo la storia del tardo Impero in Ammiano Marcellino [1].

[1] Cfr. anche J. SIRINELLI, *Les vues historiques d'Eusèbe de Césarée durant la periode prénicéenne*, tesi, Paris 1961, e *Geschichtsdenken und Geschichtsbild im Mittelalter*, a cura di W. Lammers, Darmstadt 1961, con bibliografia.

V.

La sopravvivenza delle arti magiche

di A. A. Barb

La rassicurante fede nell'evoluzione che induceva gli studiosi a considerare la magia, nella storia del progresso umano, come uno stadio primitivo, precedente e talora, ma solo in condizioni sociali sfavorevoli, capace di ritardare lo sviluppo della scienza e della religione vera e propria, è stata infranta dalle vicende di cui siamo stati testimoni in questo secolo[1]. Oggi non vi è praticamente nessuno tanto cieco da credere in un evoluzionismo ottimistico, cosí che sembra diffusa la propensione a negare l'esistenza di una differenza fondamentale tra magia e religione e a porre in rilievo elementi magici che fanno parte anche dei sistemi religiosi piú progrediti, almeno nelle forme in cui vengono generalmente praticati[2]. Un articolo su magia e religione pubblicato l'anno scorso[3] sostiene, ad esempio, « che ogni dibattito scientifico sui rapporti tra " magia " e " religione " è una discussione su un problema artificiale sorto da una definizione della religione fondata sullo schema ideale del cristianesimo. Le credenze umane e le cerimonie dedicate ai poteri soprannaturali che non coincidevano con questo tipo ideale di religione sono state – e sono tuttora – chiamate " magiche ". La magia è divenuta – ed è tuttora – una specie di immondezzaio su cui si gettano quegli elementi che non sono abbastanza " importanti " per trovare posto nella " religione " ». L'autore conclude: « Lo studio comparativo della religione acquisterebbe chiarezza, onestà e rigore, le valutazioni soggettive verrebbero evitate, se il termine " magia " potesse avere un'onorevole sepoltura ».

Se le cose stanno cosí chi parla farebbe meglio a raccogliere le sue cose e a lasciare questa stanza prima di cominciare la sua conferenza. Ma mi sia permesso di dissentire. Io non intendo seppellire la parola « magia » ma, d'altra parte, non voglio nemmeno lodare ciò che essa designa

[1] G. WIDENGREN, *Evolutionism and the problem of the origin of religion*, in «Ethnos», X (1945), pp. 57 sgg. Cfr. anche la bibliografia citata da M. ELIADE, *Traité d'histoire des religions*, 1949, pp. 45 sg. (trad. it. Torino 1954).

[2] R. EHNMARK, *Religion and Magic*, in «Ethnos», XXI (1956), pp. 1 sgg.; E. R. GOUDENOUGH, *Jewish Symbols in the Greco-Roman Period*, II, 1953, pp. 155-61.

[3] O. PETTERSON, *Magic-Religion*, in «Ethnos», XXII (1957), pp. 109 sgg.

(come tendono ora a fare certi occultisti neognostici). La differenza fondamentale tra magia e religione rimane immutata. Da un lato vi è l'uomo religioso che offre la sua adorazione con umile sottomissione alla divinità, sempre attento ad aggiungere ad ogni supplica la riserva, « se ciò è secondo la tua volontà ». Dall'altro lato abbiamo il mago che cerca di forzare la mano ai poteri soprannaturali per ottenere quello che desidera ed evitare ciò che teme.

Questa differenza è valida nonostante le obiezioni di coloro che – a ragione – sostengono che non c'è un uomo su mille il quale si adegui completamente a questa idea di religione, e che nel rito e nella liturgia vi sono sempre elementi affini a quelli che caratterizzano gli atti magici e gli incantesimi. Possiamo cercare di rendere piú chiaro questo concetto facendo un paragone con il cibo, che forse non sembrerà del tutto fuor di proposito a chi ricordi il detto biblico: l'uomo « non vive di solo pane ». Dal momento che l'uomo non è piú nello stato in cui originariamente si trovava, prima del peccato, la sua religione tende naturalmente a corrompersi, proprio come il cibo si corrompe progressivamente, diventando prima stantio, poi guasto, marcio e infine velenoso. La magia non può svilupparsi senza la religione, vale a dire senza la credenza nei poteri soprannaturali, e sotto questo rispetto non può venir separata dalla religione. Io propongo di capovolgere la teoria evoluzionistica[1]. La religione non è nata dall'evolversi della magia primitiva; al contrario, la magia deriva dalla religione che, guastatasi a contatto con la fragilità umana, scade nella cosiddetta magia bianca (i greci la chiamavano *theurgia*, azione di chi opera cose divine[2]), a poco a poco perde la sua purezza e, attraverso varie sfumature, si trasforma nella magia nera, che in greco era detta *goeteia*, dal sinistro suono della recitazione delle formule magiche. Entrambe sono arti illecite « nefariae curiositatis – per usare le parole di sant'Agostino – quam vel magiam vel detestabiliore nomine goetian vel honorabiliore theurgian vocant » [della nefasta curiosità che essi chiamano magia o con nome piú odioso, goetia, o con nome piú rispettabile, teurgia][3]. Lamentare che nel linguaggio corrente la parola magia venga usata peggiorativamente equivale a lamentare – per riprendere il

[1] Trovo ora che opinioni simili sono espresse da D. W. GUNDRY, in « Man », LIX (1959), p. 17 (« La magia e la religione tendono a esistere fianco a fianco... poiché la prima è una degenerazione della seconda »).

[2] Cfr. H. LEWY, *Chaldaean Oracles and Theurgy*, Cairo 1956, pp. 461 sgg. La spiegazione del termine proposta da T. Hopfner « che spinge o obbliga gli dèi » (PAULY-WISSOWA, *R. E.*, s. v. « Theurgie ») sembra meno convincente. Per le altre spiegazioni cfr. S. EITREM, in « Symbolae Osloenses », XXII (1942), pp. 49 sg.

[3] AGOSTINO, *De civitate Dei*, X. 8. LEWY, *Chaldaean Oracles and Theurgy* cit., p. 238 afferma che « le arti magiche dei "theurgisti" caldei non differivano sostanzialmente da quelle dei loro competitori (i "goeti") »; cfr. anche S. EITREM, in « Symbolae Osloenses », XXII (1942), pp. 72 sg.

nostro paragone – che le autorità ordinino di gettare via il cibo guasto, perché non adatto all'alimentazione umana. È vero che la loro decisione qualche volta può essere discutibile; forse, in qualche caso, è possibile obiettare che si è sprecato cibo ancora dotato di un alto valore nutritivo, o invece si è ritenuto buono del cibo che ha avuto effetti disastrosi su stomaci delicati; o anche che certe sostanze sono migliori e piú digeribili quando sono un po' «passate». È però necessario tracciare un limite a un certo punto, se il pane quotidiano della comunità dev'essere preservato da veleni micidiali. Chiunque non prenda il suo sicuro cibo da fonti riconosciute e soggette a controllo, ma va a cercarlo di nascosto nell'immondezzaio, non solo agisce a suo rischio e pericolo, ma mette anche in pericolo la salute e la vita della comunità, e va quindi frenato per quanto è possibile. Ancora un'osservazione: gli avvelenamenti da cibo guasto sono causati piú spesso da cibo importato che dai prodotti locali; analogamente, troviamo spesso uno stretto rapporto tra la magia e i culti importati.

Il compito, non sempre facile, di tracciare questa linea di divisione tra il cibo soprannaturale buono e quello guasto, se possiamo esprimerci cosí, è sempre stato (forse con l'eccezione dell'antico Egitto)[1] di pertinenza delle legittime autorità, a Roma come altrove[2]. L'hanno dovuto affrontare i *decemviri* che formularono le leggi delle dodici tavole, il Senato quando promulgò l'ordinanza *de Bacchanalibus*, il dittatore Silla nella sua *Lex Cornelia de veneficiis*[3] (la parola *venenum* che in origine indicava un magico filtro d'amore, a poco a poco venne usata per tutti i filtri magici, buoni o cattivi, come il greco φάρμακον, e soltanto piú tardi assunse il significato di veleno nel senso odierno del termine: *veneficium* si riferisce sempre alla magia in generale). Lo stesso problema si presentò ad Augusto, quando ebbe la carica di *pontifex maximus* e dovette ordinare che piú di duemila libri spurii di divinazione venissero bruciati[4]. Si presentò di nuovo sotto Tiberio, quando la divinazione professionale venne considerata un'infrazione alla legge e gli indovini stranieri vennero banditi dall'Italia. Talora si esagerò sino all'assurdo, quando per esempio – se dobbiamo credere agli *Scriptores Historiae Augustae* –

[1] Ma giustamente un eminente egittologo chiama la magia un'escrescenza cancerogena (*Krebsgeschwür*) della religione egiziana (H. Junker citato da G. THAUSING, *Ethik und Magie*, in «Wiener Zeitschr. f. d. Kunde des Morgenlandes», LIV [1957], pp. 205 sgg.). Per il compromesso tra la religione ittita e la magia cfr. A. S. KAPELRUD, in «Numen», VI (1959), pp. 42 sgg.

[2] Per la Grecia classica cfr. S. EITREM, in «Symbolae Osloenses», XXI (1941), pp. 51 sgg. (Platone), 56 sgg. (Atene).

[3] GIULIO PAOLO, *Sentent.*, V. XXIII, soprattutto §§ 14 sgg.

[4] SVETONIO, *Augustus*, XXXI. 1; per le sue idee fondamentali cfr. anche DIONE CASSIO, LII. XXXVI. 3. Questa base di sano conservatorismo religioso si trova già due secoli prima in CATONE, *De agricultura*, V. 4; cfr. E. MARÓTI, *Das Verbot der Weissager bei Cato*, in «Ann. Univ. Scient. Budapest», Sez. Filol., I (1957), pp. 91 sgg.

Caracalla condannò come criminali quelli che portavano amuleti magici per protezione contro la malaria[1]. D'altra parte in una fonte piú attendibile, lo storico romano del secolo IV, Ammiano Marcellino, leggiamo praticamente le stesse parole: nel riferire un fatto contemporaneo si dice che sotto Costanzo II erano puniti con la pena capitale sia coloro che portavano su di sé questo tipo di amuleti, sia coloro che erano anche vagamente sospetti di necromanzia.

« Se qualcuno portava al collo un amuleto contro la quartana o altre malattie, o se veniva accusato dalla testimonianza dei malevoli di essere passato di sera vicino a una tomba, veniva condannato alla pena capitale e giustiziato come stregone [il latino ha *veneficus*] o evocatore degli orrori dei sepolcri e delle vane illusioni dei fantasmi che vi si aggirano [vale a dire negromante] »[2].

Vediamo qui la piú innocente « magia bianca » trattata non diversamente dalla piú nera comunicazione con i diabolici spiriti dei morti: è ovvio infatti che questi amuleti erano diffusi nell'Impero romano come oggi i ciondoli portafortuna, e perfino Galeno, scienziato e medico ufficiale dell'imperatore Commodo, raccomandava una certa pietra scolpita come amuleto efficace contro la dispepsia[3] – giudicata alla stregua della piú nera comunicazione con i diabolici spiriti dei defunti. Ammiano Marcellino lascia capire, dietro a questi provvedimenti c'era la malevolenza degli informatori e il continuo timore di un imperatore superstizioso per la propria sicurezza. Viene fatto di ricordare l'aneddoto, raccontato da Filostrato, di quando l'imperatore Domiziano, tre secoli prima, aveva accordato un'udienza al grandissimo (e candidissimo naturalmente, se dobbiamo credere al suo biografo) mago Apollonio di Tiana, insistendo perché il mago deponesse ogni amuleto che portava addosso, ogni libro e persino ogni scritto, prima di essere ammesso alla presenza dell'imperatore[4]. E per ciò che riguarda gli « orrori dei sepolcri », i *sepulcrum horrores* menzionati da Ammiano Marcellino, chi non ha letto in Tacito cosa venne scoperto dopo la morte misteriosa di Sua Altezza Imperiale il principe Germanico sotto i pavimenti e nelle mura della residenza principesca?[5]. « Resti umani, incantesimi, maledizioni, tavolette di piombo con scolpito il nome di Germanico [avrò occasione di ritornare su queste tavolette], ceneri bruciate e macchiate di sangue [dalla pira funebre] e

[1] *Vita Caracallae*, V. 7.
[2] AMMIANO MARCELLINO, XIX. XII. 14: Cfr. anche *Cod. Theod.*, IX. XVI. 7 per analoghe misure prese sotto Valentiniano e Valente.
[3] GALENO, *De simpl.*, X. 19; cfr. C. BONNER, *Studies in Magical Amulets*, Michigan Ohio 1950, p. 54 e ALESSANDRO DI TRALLE, ed. Puschmann, II. 375, 579.
[4] FILOSTRATO, *Vita Apollonii*, VIII. 3.
[5] TACITO, *Annales*, II. 69.

altri strumenti malefici con cui si crede che le anime dei vivi possano venir consacrate ai numi infernali ».

Ma, a parte i timori personali e le altre debolezze anche troppo umane, il compito che aveva l'imperatore romano di impedire gli abusi nelle cose sacre divenne sempre piú difficile quando il cumulo, sincretistico e corrotto, dei rifiuti delle religioni morte o moribonde di tutto il mondo antico raggiunse l'altezza di una montagna; tanto piú che questo si verificò proprio mentre veniva meno il cibo soprannaturale genuino. Questo compito forse non fu mai cosí difficile come nel secolo IV. Uno sparuto ma potente gruppo di irriducibili aristocratici e di intellettuali cercarono con tutte le loro forze di salvare la religione che aveva aiutato i loro antenati a costituire e a tener saldo l'Impero romano. La nuova religione cristiana doveva sembrare loro una abominevole superstizione orientale e, dove essa aveva successo, apparire come una delle piú detestabili forme di magia: secoli di persecuzione avevano spinto i cristiani a operare in segreto e nell'oscurità, e questa era un'ovunque nota caratteristica delle arti magiche. Sappiamo da sant'Agostino[1] che alcuni, prestando fede a un falso oracolo, videro in san Pietro un « arcimago »[2], il quale con le sue arti infernali aveva fatto sí che Cristo venisse adorato per trecentosessantacinque anni: « Petrum autem maleficia fecisse... ut coleretur Christi nomen per trecentos sexaginta quinque annos... » (e troviamo qui il magico numero dei giorni dell'anno, che ebbe una parte notevole nei sistemi gnostici e che è contenuto nella parola ABRAXAS, la *vox magica* per eccellenza della magia tardo-antica)[3]. Alla fine di quel lasso di tempo il cristianesimo sarebbe scomparso improvvisamente. Si trattava evidentemente di una voluta illusione, che cercava di spiegare il successo, ovviamente soprannaturale, di questa religione assurda, proclamando la speranza nella sua sconfitta finale. D'altro lato lo stesso cristianesimo, che ora poteva mostrarsi vittoriosamente in piena luce e che aveva l'appoggio delle classi poco colte, si era colorito di tutte le superstizioni dell'uomo della strada. E anche dove la voce del Nuovo Testamento e dei padri della Chiesa si faceva sentire chiaramente, l'esistenza dei demoni (le cui schiere si ingrossavano di tutti gli dèi pagani) e di potenze angeliche era inequivocabilmente proclamata, cosí da confermare alle masse l'esistenza reale di quei poteri infernali e celesti invocati dalle arti magiche del tempo.

Cosí, mentre ci si sarebbe potuto aspettare che la verità evangelica,

[1] AGOSTINO, *De civitate Dei*, XVIII. 53.

[2] Anche di Gesú, secondo il Talmud babilonese, *Sanhedrin*, VI. 1, fol. 43a, si diceva che sarebbe stato ucciso in quanto mago! Cfr. anche il Corano, V. 110.

[3] Cfr. A. A. BARB, *Abraxas-Studien*, in *Hommage à W. Deonna*, Bruxelles 1957, pp. 67 sgg.

liberata da Costantino il Grande, dissolvesse tutte le sgradevoli ombre di quei secoli dominati dalla magia, ci troviamo di fronte, nel secolo IV, a una situazione simile, sotto molti aspetti, a quella dei piú buî secoli della caccia alle streghe, alla fine del Medioevo. Una differenza c'era, però: la Chiesa, che per lo piú è ritenuta (anche se, a parer mio, non del tutto a ragione) piú o meno responsabile del terrore delle streghe divampante, ad esempio, nel secolo XV, non ebbe alcuna colpa di questi tristi fatti del secolo IV. Soltanto il potere temporale, vale a dire l'imperatore, doveva affrontare questi problemi, esattamente come i magistrati e i governatori prima di lui durante tutta l'antichità. Non è da escludere (né, per quanto ne so, si può dimostrare) che l'atteggiamento degli imperatori – da Costantino il Grande in poi tutti piú o meno cristiani convinti – sia stato in qualche modo influenzato sotto questo profilo dalla dottrina cristiana. Ma, mentre la Chiesa rifiutava energicamente e senza compromessi di fare alcuna distinzione tra magia e paganesimo, gli imperatori sia pure a malincuore, tollerarono le antiche istituzioni religiose che erano state parte integrante dell'amministrazione pubblica dei romani, e si scagliarono invece selvaggiamente contro la diffusione della stregoneria. Gli *haruspices*, il cui compito era di interpretare le anomalie che si riscontravano nelle interiora degli animali sacrificati e altri fenomeni come i fulmini, ecc., erano una antica istituzione derivata dagli etruschi, i quali a loro volta l'avevano ereditata dalla ancor piú antica religione del vicino Oriente. Ma la decadenza, che aveva trasformato questi funzionari della religione romana semiufficiale in privati dispensatori dei richiestissimi malefici doveva essere evidente già ai tempi dell'imperatore Tiberio, che dichiarò consultarli in privato senza testimoni [1]. Io non credo che sia esatto vedere in ciò solamente i timori personali di un tiranno. Infatti tre secoli dopo anche Costantino il Grande trovò necessario proclamare che nessun *haruspex* doveva entrare in una casa privata, neppure in quella dei suoi piú intimi amici, sotto pena di venire bruciato vivo, mentre il padrone di casa era passibile di proscrizione e deportazione. E Costantino aggiungeva che chiunque portasse simili casi a conoscenza delle autorità non doveva essere considerato un comune delatore, ma meritava una ricompensa. Egli nota con un certo disprezzo che, se qualcuno voleva ricorrere a queste pratiche superstiziose, era padrone di farlo purché fosse apertamente, in un santuario pubblico e secondo i riti ufficiali [2]. Tuttavia, poco meno di un anno dopo, e forse cedendo alle pressioni dei con-

[1] SVETONIO, *Tiberius*, LXIII.

[2] *Cod. Theod.*, IX. XVI. 1-2. Cfr. con quest'ultimo passo PLATONE, *Leges*, X. 909D sg. Per le attività di questi aruspici si veda la simile proibizione del canone 34 del Sinodo di Ancyra (K. J. HEFELE, *Conciliengeschichte*, I, 2ª ed., p. 24).

servatori romani[1], Costantino limitava il massimo rigore delle leggi a quelli che cercavano di nuocere al prossimo con le arti magiche o di corrompere gli innocenti con incantesimi amatorî. I «remedia humanis quaesita corporibus» non vengono piú considerati atti criminosi (non si minaccia piú la pena capitale a coloro che portano su di sé, per esempio, gli amuleti contro la malaria, come succedeva sotto Caracalla, prima di Costantino, e sotto Costanzo II, dopo di lui) e nelle zone agricole non è nemmeno considerato illegale scongiurare i temporali o altri fenomeni che possono danneggiare il raccolto[2]. Sono concessioni alla magia «bianca» che la Chiesa non avrebbe mai tollerato: per i padri – come si vede dalla citazione di sant'Agostino che abbiamo riportato – non vi è nessuna differenza fondamentale tra la *theurgia* e la *goeteia*: entrambe sono *magia* fondata sull'*idolatria*. Ancora nel secolo IV san Giovanni Crisostomo loda come una martire quella forte madre cristiana che preferisce veder morire il proprio bambino malato o il marito, piuttosto che provare su di loro gli amuleti magici di uso comune. «Anche se diecimila persone che commerciano in queste cose adducono giustificazioni filosofiche, dicendo " non facciamo altro che invocare Dio " o simili, la vecchia fedele sa che si tratta di idolatria». All'obiezione «ma non è idolatria, è solo un amuleto» (il greco ha ἐπῳδή, «incantesimo»), Crisostomo risponde: «Proprio in questo sta l'idea satanica, il metodo del Diavolo: nel far bello il peccato e nell'offrire la droga malefica (δηλητήριον φάρμακον) ricoperta di miele». Vi è solo un incantesimo, se cosí lo si può chiamare, consentito al fedele: quello di lodare la volontà di Dio, e vi è una sola azione efficace o πρᾶξις (per usare la parola greca che nel linguaggio tecnico della magia indicava i riti solenni): il segno della croce[3]. Sono prescrizioni severe e inflessibili. È però probabile che in pratica un'alta percentuale di cristiani del tempo avesse degli amuleti. Se ciò non fosse vero, questa parte dell'omelia e le altre analoghe condanne che troviamo in vari scrittori cristiani[4] non avrebbero senso, perché la predica di Crisostomo si rivolge ai cristiani, non ai pagani. E del resto anche il segno della croce non è forse, in un certo senso, un atto magico, se compiuto senza la fede e la sottomissione ai voleri del vero Dio?[5]. Per il pastore si poneva il difficile problema di fino a che punto fosse possibile mitigare regole cosí severe e soddisfare la sete religiosa di coloro che

[1] Cfr. ALFÖLDI, *The Conversion of Constantine ecc.* cit., 1948, pp. 77 sgg.
[2] *Cod. Theod.*, IX. XVI. 3; cfr. anche XVI. X. 1.
[3] GIOVANNI CRISOSTOMO, *In ep. ad Coloss., Cap. III*, Hom. VIII. 5 (MIGNE, *P. G.*, LXII. 357-58).
[4] Cfr. per esempio le fonti citate in F. X. KRAUS, *Realencyclopädie der christlichen Altertümer*, I, 1882, pp. 49 sg.
[5] Giuliano l'Apostata per esempio era accusato di aver usato questo segno quando fu spaventato dai demoni: cfr. GREGORIO NAZIANZENO, *Oratio IV (in Julianum)*, LV-LVI (MIGNE, *P. G.*, XXXV, 577-79).

non erano in grado di tollerare un cibo eccessivamente spirituale e astratto, senza per altro avvelenarli con una specie di magia cristiana [1]. Che si fosse venuta formando una magia tipicamente cristiana risulta dalle disposizioni del sinodo di Laodicea, verso la metà del secolo, quando si trovò necessario proibire agli ecclesiastici cristiani, degli ordini maggiori e minori, di fare i maghi, gli incantatori, gli stregoni o gli astrologhi e anche di fabbricare amuleti; coloro che portavano questi amuleti dovevano venire espulsi dalla comunità [2]. Lo stesso concilio di Laodicea dovette anche proibire gli eccessi nel culto degli angeli che, a quel che sembra, aveva assunto forme magiche [3]. Ad ogni modo la Chiesa aveva la sua teologia dogmatica ben chiara e priva di compromessi (« Christianam religionem absolutam et simplicem » come era stato osservato con ammirazione perfino dal pagano Ammiano Marcellino [4]) a cui poteva richiamarsi quando le cose minacciavano di prender la mano e la religione diventava un po' troppo corrotta.

Le autorità civili, d'altra parte, gli imperatori del secolo IV, erano meno fortunate. Non era facile per loro distinguere nell'ambito della magia: bianca o nera, essa era parte dell'idolatria, vale a dire della religione pagana in generale, e pertanto del Male. Contrariamente a ciò che afferma Gibbon, e che è stato ripetuto da molti storici dopo di lui, va rilevato che, prima di Teodosio alla fine del secolo, non vi è stato nessun decreto imperiale che, cedendo all'influsso cristiano, abbia proibito le istituzioni della religione ufficiale pagana dello Stato romano, almeno – la precisazione è importante – le vere e proprie istituzioni pubbliche definite e regolate dalla legge sacra [5]. Quei decreti imperiali che sembrano condannare e proibire le pratiche religiose pagane come superstizioni [6] riguardano quelle che noi oggi chiameremmo « devozioni private » (anche se « devozioni » non è forse la parola giusta) vale a dire pratiche nate all'esterno – e anche all'interno – delle antiche istituzioni religiose che a poco a poco si erano svuotate del loro contenuto. Gli intellettuali e gli aristocratici colmavano questo involucro vuoto con la pseudofilosofia stoica e neoplatonica, con l'astrologia fatalistica, con la demonologia spiritualistica o anche con la magia bianca della *theurgia*. Le masse, dal can-

[1] Cfr. anche SCHNEIDER, *Geistesgeschichte ecc.* cit., I, 1954, pp. 541 sgg.
[2] HEFELE, *Conciliengeschichte* cit., p. 770 (can. 36). Cfr. però la « profezia » (non « divinazione ») dell'eremita egiziano e cristiano Giovanni per Teodosio, che sant'Agostino (*De civitate Dei*, V. 26) contrappone alle « curiositates sacrilegae et illecitae ».
[3] HEFELE, *Conciliengeschichte ecc.* cit., pp. 768 sgg. (can. 35).
[4] AMMIANO MARCELLINO, XXI. XVI. 18.
[5] Cfr. J. MAURICE, *La terreur de la magie au IV^e siècle*, in « Revue Historique de Droit Français et Etranger », serie IV, 1927, pp. 108 sgg.; F. MARTROYE, *La répression de la magie e le culte des gentils au IV^e siècle*, *ibid.*, IX (1930), 669 sgg.
[6] *Cod. Theod.*, XVI. X. 2 sgg.

to loro, lo colmavano con tutti i rifiuti delle varie superstizioni, con una magia bianca discutibile, e, a quel che sembra, con una quantità preoccupante di *goeteia*, vale a dire di indubbia magia nera. La Chiesa, lo si è già detto, aveva come propria base teorica il dogma ben chiaro della verità rivelata da Dio. Gli imperatori, nella loro ricerca di una guida, si trovavano in una posizione imbarazzante. Essi oscillavano tra il rispetto per la vuota facciata del paganesimo romano, in cui non credevano piú, e una credenza incerta in una specie di cristianesimo annacquato, i cui precetti, peraltro, essi non cercavano nemmeno di osservare scrupolosamente, né di imporre allo Stato. Ad ogni modo, né la religione pagana né quella cristiana mettevano in dubbio l'esistenza degli spiriti buoni e di quelli malvagi e, a quel che sembra, il numero dei demoni superava di gran lunga quello degli angeli. Risultato di tutto questo era una specie di continua incertezza tra l'indulgenza e – piú spesso – una ferocia spietata contro ogni tipo di magia: in essa gli imperatori vedevano – o venivano esortati a vedere – un insulto, per non dire un pericolo, per la loro *majestas* personale. Per un'ironia della storia, mentre gli eleganti filosofi pagani della scuola neoplatonica esaltavano la magia « bianca » come *theurgia*, i decreti degli imperatori cristiani dello stesso secolo erano assai piú consoni con le decise affermazioni di Platone circa il carattere criminoso delle arti magiche, contenute nelle *Leggi*, degli ultimi anni della sua vita [1]. Si è già citato un passo di Ammiano sulle disposizioni draconiane prese da Costanzo II contro le pratiche magiche. In un altro capitolo egli scrive: « chiunque chiedesse l'opinione di un indovino sullo squittio di un topo dei campi o sull'incontro per la strada con una donnola o su qualsiasi altro prodigio di questo tipo, o ricorresse a incantesimi da donnicciola per mitigare una sofferenza (cosa permessa persino dalle autorità mediche), veniva accusato (da parte di chi, non sarebbe mai riuscito a saperlo), trascinato in tribunale e infine condannato a morte » [2].

Ad Abido in Egitto, questo Eldorado delle arti magiche che [3] aveva nell'Impero romano una funzione paragonabile a quella che l'India ha avuto nell'Occidente moderno per tutto ciò che è mistica e teosofia, vi era il santuario di un vecchio dio popolare, dalle caratteristiche piuttosto vaghe e abbastanza ridicole, chiamato Besa. Per ragioni che non ci sono chiare il suo oracolo divenne estremamente famoso al tempo di Costanzo e cominciò a essere consultato anche dai ceti piú elevati. Alcune petizioni scritte, che si supponeva avessero intenti sinistri, vennero trovate da spie e mandate all'imperatore. Questi, a sua volta, inviò imme-

[1] PLATONE, *Leges*, X. 908-10; XI. 933.
[2] AMMIANO MARCELLINO, XVI. VII. I.
[3] AMMIANO MARCELLINO, XXII. XVI. 17-22.

diatamente il suo « cacciatore di streghe » o grande inquisitore con pieni poteri. Si trattava di un certo Paolo, che un feroce umorismo popolare aveva soprannominato *Tartareus* (Paolo dell'inferno). Come sappiamo da Ammiano, Paolo istituí un tribunale in una città isolata della Palestina a metà strada tra le grandi città di Alessandria e di Antiochia, che offrirono il maggior numero di vittime, e instaurò un regno del terrore [1]. Con tutto il rispetto per Ammiano e per la sua ben nota imparzialità, pure in questi passi bisogna tener conto della sua tendenza all'esagerazione e al sensazionalismo [2]. Tuttavia i tre decreti originali di Costanzo II, piú tardi incorporati nel *Corpus iuris civilis*, mostrano chiaramente la crudeltà dell'imperatore verso quei vasti strati della popolazione che praticavano la stregoneria, i « multi magicis artibus usi », tra cui andavano compresi – veniva specificato – coloro che gettavano il malocchio, gli aruspici e gli astrologi, i Caldei, gli indovini, gli interpreti dei sogni e i comuni stregoni: la punizione per queste attività era la morte, per tutti. Anche i membri dell'aristocrazia, che in altri casi erano per legge protetti dalla tortura, « cruciatus et tormenta non fugia[n]t ». Se dopo che la loro colpa era stata dimostrata, continuavano a protestare la loro innocenza, dovevano venir posti sul tavolo di tortura e « le tenaglie d'acciaio dell'inquisitore dovevano affondarsi nei loro fianchi » [3]. Alcuni decreti di Costanzo sembrano andare oltre la condanna delle arti magiche per attaccare e mettere delle restrizioni alla religione pagana in quanto tale. Tuttavia un'analisi obiettiva dei fatti mostra che non si era abbandonato il proposito di distinguere la magia dalla vecchia religione romana. Come i suoi predecessori e i suoi successori sul trono, incluso Valentiniano I, Costanzo mantenne tra i suoi vari titoli quello di *pontifex maximus*. Quando per esempio, durante una minaccia di carestia a Roma, le navi cariche di grano furono trattenute dai venti e il prefetto di Roma si recò al tempio di Castore e Polluce a Ostia per sacrificare a questi protettori dei naviganti – il che produsse subito l'effetto desiderato come sappiamo da Ammiano [4] – nessuno pensò che avesse commesso un reato. Questi atti ufficiali erano qualcosa di completamente diverso da quelli a cui si riferiva Costanzo quando ordinava: « caesset superstitio, sacrificiorum aboleatur insania » [cessi la superstizione, si aboliscano questi folli sacrifici], oppure « placuit claudi protinus templa » [abbiamo voluto chiudere i templi immediatamente] [5], o quando faceva analoghe proibizioni,

[1] AMMIANO MARCELLINO, XIX. XII. 1 sgg.
[2] Cfr. A. ALFÖLDI, *A Conflict of Ideas in the Late Roman Empire. The Clash between the Senate and Valentinian I*, 1952, p. 3.
[3] *Cod. Theod.*, IX. XVI. 4-6 = *Cod. Just.*, IX. XVIII. 5-7.
[4] AMMIANO MARCELLINO, XIX. X. 4.
[5] Cfr. *Cod. Theod.*, XVI. X. 2-6.

che nella loro rabbiosa durezza dovevano provocare risentimenti anche tra i pagani dalla religione piú pura.

Questa severità può aver contribuito a dar forza alla reazione pagana, che divampò sotto il successore di Costanzo, Giuliano l'Apostata, proprio nel periodo (si osservi) in cui secondo la profezia pagana tra cui si è accennato, la forza di seduzione del mago cristiano Pietro avrebbe dovuto finire. Tuttavia, dopo questo breve intervallo pagano, l'imperatore cristiano Valentiniano I, piú equilibrato di Costanzo e piú fedele alla tattica e ai fini di Costantino il Grande, proclamò di nuovo, e in termini estremamente espliciti, la libertà religiosa per pagani e cristiani. In uno dei suoi editti egli proclama di non avere niente contro gli aruspici (per tornare ai nostri vecchi capri espiatori), né contro ogni altro tipo di religione autorizzata dai suoi antenati (« aliquam concessam a maioribus religionem »). « Nec haruspicinam reprehendimus, sed nocenter exerceri vetamus » [non abbiamo niente da rimproverare all'arte degli aruspici, ma vietiamo che sia esercitata a cattivi fini] [1]. Tuttavia stabilisce la pena capitale per coloro che si dànno « durante la notte a malefiche imprecazioni, riti magici o sacrifici da negromanti » [2]. Nessuna concessione viene fatta adesso alla magia « bianca ». Consultare i *mathematici*, gli astrologi, viene proibito, di notte e di giorno, in pubblico e in privato. Sia chi consulta che chi viene consultato è condannato a morte, perché – aggiunge l'imperatore – « imparare queste cose proibite non è meno dannoso dell'insegnarle » [3]. I libri di Ammiano rimasticì (anche tenendo conto del suo sensazionalismo e della sua antipatia verso Valentiniano I) sono pieni di storie che mostrano l'applicazione spaventosa di queste leggi. Una vecchia ingenua chiamata a curare la malaria della figlia del governatore imperiale in Asia con un incantesimo innocente (« levi carmine » scrive Ammiano) venne condannata a morte come criminale dal padre della ragazza stessa. Un oroscopo per un tale chiamato Valente fu trovato tra le carte di un cittadino di elevata condizione; benché egli insistesse che l'oroscopo si riferiva a un suo fratello dello stesso nome, morto da lungo tempo, e non a Valente, il fratello e collega di Valentiniano, e si offrisse di darne la prova, venne torturato e ucciso [4]. Lo stesso destino – tortura e morte – toccò anche a un nobile, un alto ufficiale che aveva ucciso un asino, secondo l'accusa come sacrificio magico, sebbene egli protestasse che intendeva curare in tal modo la caduta dei suoi capelli [5]. Nelle terme pub-

[1] *Cod. Theod.*, IX. XVII. 9.
[2] *Cod. Theod.*, IX. XVII. 7.
[3] *Cod. Theod.*, IX. XVII. 8.
[4] AMMIANO MARCELLINO, XXIX. II. 26-27.
[5] AMMIANO MARCELLINO, XXX. V. 11.

bliche « un giovane fu visto mentre toccava con le dita delle due mani, una dopo l'altra, prima le piastrelle di marmo e poi il suo petto e contava le sette vocali, pensando che si trattasse di una cura utile contro il mal di stomaco ». Le sette vocali dell'alfabeto greco, messe in rapporto con i sette pianeti e ripetute in tutti gli ordini possibili, appartenevano, come sappiamo dai papiri magici e dalle pietre scolpite, al repertorio di ogni tipo di magia del tardo impero, anche di quella piú bianca. Sotto gli imperatori cristiani questo tipo di serie vocaliche, messe poi in rapporto con i nomi dei sette arcangeli, erano inserite in un'iscrizione del teatro di Mileto in Asia Minore (che serviva allora da fortezza) con cui si poneva la città e i suoi abitanti sotto la protezione dei poteri soprannaturali [1]. Fatti di questo genere sarebbero forse stati ammessi nel secolo v: nel iv, quel povero giovane, per i suoi calcoli magici, fu portato in tribunale, torturato e decapitato [2].

Se non temessi di oltrepassare i limiti di tempo concessi a questa conferenza, potrei continuare indefinitamente con storie di questo genere, tratte dall'opera di Ammiano; anche se egli afferma di non riferirle tutte, ma di ricordare solo quelle riguardanti persone dei ceti elevati [3]. Bisogna però dedicare qualche parola al famoso processo di Antiochia del 371, la *cause célèbre* del regno degli imperatori Valentiniano e Valente [4]. Alto tradimento (*crimen majestatis*) e pratiche magiche [5] confluiscono in questo caso, nel quale centinaia di persone appartenenti a tutte le classi sociali vennero sottoposte a tortura e poi uccise, accusate, a torto o a ragione, di aver preso parte a un tentativo di sostituire all'imperatore Valente un giovane brillante, di famiglia e posizione eminenti, chiamato Teodoro. I nascosti promotori di questo complotto si servirono di due esperti nell'arte della divinazione, Ilario e Patrizio, per scoprire per via magica il nome del successore al trono di Valente. Ammiano, che, a quel che sembra, si dedicò a un serio studio delle minute del processo – se pure non ne fu testimone oculare – ci dà un riassunto delle dichiarazioni fatte davanti alla corte da Ilario e da Patrizio [6]. Secondo loro, essi costruirono con rametti di olivo – sul modello dell'oracolo di Apollo a Delfi – un tavolino a tre gambe (mostrato alla corte) e lo consacrarono con i soliti incanti segreti e con lunghe cerimonie rituali. La tavola venne poi posta in

[1] Cfr. T. HOPFNER, *Griechisch-ägyptischer Offenbarungszauber*, I, 1921, § 151.
[2] AMMIANO MARCELLINO, XXIX. II. 28.
[3] AMMIANO MARCELLINO, XXVIII. I. 15.
[4] AMMIANO MARCELLINO, XXIX. I. 5 sgg.
[5] GIULIO PAOLO, *Sentent.*, V. 21.
[6] AMMIANO MARCELLINO, XXIX. I. 28-33. Non diversamente ZOSIMO, IV. 13; sembra priva di valore la tradizione diversa e assurda (con un oracolo dato da un gallo, Libanio e Giamblico!) raccolta da Cedreno (secolo XI) (cfr. MIGNE, *P. G.*, CXXI. 598) e da Zonara (secolo XII) (*P. G.*, CXXXIV. 1168).

mezzo a una casa, che era stata prima purificata con incenso, e su di essa fu messo un piatto perfettamente circolare fatto di una lega di vari metalli. Intorno al bordo del piatto, a distanze misurate rigorosamente, erano scolpite le ventiquattro lettere dell'alfabeto greco. L'ufficiante – o si dovrebbe parlare di *medium*? – vestito come per una cerimonia religiosa si pose in piedi sopra il piatto tenendo un anello magico consacrato appeso a un filo. L'anello si muoveva a scatti e infine si arrestava su varie lettere che formavano parole che, a loro volta, formavano eleganti esametri greci del tipo di quelli con cui gli antichi e celebri oracoli davano i loro responsi. A una domanda sul *nome* del successore al trono, l'anello saltò alle lettere Θ, E, O e Δ (Theod...), finché uno dei presenti gridò che i fati inesorabili avevano annunciato il nome Theodoros – e a questo punto la seduta fu interrotta, cosí come verrebbe interrotta oggi una seduta spiritica, turbata da un simile incidente.

Ci sia ora concesso di interrompere per un momento il resoconto di questo processo con una breve digressione. Una scoperta fortunata degli scavi di Pergamo di circa mezzo secolo fa ha portato alla luce ciò che si potrebbe chiamare la cassetta degli arnesi del mago professionista, probabilmente del secolo III[1]. Tra le altre cose, essa conteneva un tavolo triangolare del tipo che abbiamo descritto, un piatto rotondo e due anelli magici, che senza dubbio erano destinati alla stessa funzione divinatoria per cui i due accusati avevano usato mezzi assai piú rudimentali. Il tavolino, modellato e scolpito con cura in bronzo (non formato semplicemente con rami d'olivo) reca iscrizioni magiche invocanti Ecate, la dea piú importante della magia greco-romana, che vi è anche raffigurata nel suo aspetto triforme. Il piatto rotondo, diviso in sezioni misurate con cura, come quello del processo, non soltanto ha le lettere dell'alfabeto greco – che potevano bastare a semplici dilettanti del secolo IV, quando la magia, come tutte le altre arti, era in grande decadenza – ma porta anche segni misteriosi e complicati, parzialmente simili a quelli trovati sulle cosiddette gemme «gnostiche», e in parte derivati senza dubbio dai geroglifici egiziani. Questo strumento circolare di divinazione, che certo aveva le sue origini nell'astrologia antica e che, come vediamo, era usato nei secoli III e IV, fu poi ripreso dagli Arabi[2] che trasmisero gran parte delle antiche arti magiche al Medioevo. Si diffuse nell'Oriente fino al Ti-

[1] R. WÜNSCH, *Antikes Zaubergerät aus Pergamon*, «Jahrbuch d. Deutschen Archäol. Inst.», suppl. 6, Berlin 1905; S. AGRELL, *Die pergamenische Zauberscheibe und das Tarockspiel*, Lund 1936. Un tripode di legno di olivo o di alloro con una tavola recante incisi in cerchio caratteri magici viene raccomandato per la divinazione anche in un papiro magico: cfr. K. PREISENDANZ, *Papyri Graecae Magicae*, pap. III, 284 sgg.

[2] Cfr. per esempio A. KIRCHER, *Oedipus Aegyptiacus*, II. 1, Roma 1653, 377 o la «Zāirajah» descritta da IBN KHALDŪN, *The Muqaddimah*, trad. ingl. di F. Rosenthal («Bollingen Series», XLIII), III. 182 sgg.

bet[1] e all'Indocina[2], e sopravvisse in manoscritti e libri un po' in tutta Europa; fu di volta in volta attribuito agli antichi re egiziani, ai filosofi greci e perfino ai santi cristiani[3]. Riappare di nuovo sotto forma di calendario astrologico nel Rinascimento[4], e infine si corrompe in un gioco di società mezzo serio e mezzo comico[5]. Conviene però tornare al secolo IV e al nostro processo.

Quando i giudici domandarono se l'oracolo magico non avesse predetto anche la loro sorte personale, gli accusati risposero citando alcuni esametri profetici che predicevano la loro uccisione, ma che promettevano al tempo stesso che sarebbero stati vendicati. L'imperatore che stava per condannarli sarebbe morto « di una morte terribile, mentre Ares infuria sulla piana di Mimante ». Se degli spiritisti assistono a questa conferenza, saranno senza dubbio lieti di sapere che, dopo tutto, gli spiriti *avevano* ragione. I due prigionieri del tribunale, dopo la loro deposizione, vennero messi a morte immediatamente con torture tremende, ma questo non era certo difficile da profetizzare. Lo stesso imperatore però, perseguitato dal ricordo del verso « mentre Ares infuria sulla piana di Mimante », ebbe sempre piú paura di recarsi in Asia Minore, dove, a quel che aveva sentito dire, c'era una montagna chiamata Mimante. Tuttavia, quando sette anni dopo morí in battaglia combattendo contro i Goti (nella piana di Adrianopoli e *non* in Asia Minore), ci si accorse che, vicino al punto in cui si riteneva fosse caduto, c'era una vecchia tomba con un'iscrizione greca che diceva che lí era sepolto un uomo famoso, vissuto in tempi remoti, di nome Mimante[6]. Inoltre il nome del successore di Valente cominciava in realtà con THEOD...; soltanto non si trattava di Teodoro, come frettolosamente avevano creduto i maghi, ma di Teodosio, l'imperatore che pose fine per sempre al paganesimo greco-romano.

È interessante notare come dal momento in cui poterono contare sul solido edificio di una religione cristiana di Stato, gli imperatori, pur senza ammettere le pratiche magiche (i maghi furono sempre esclusi dalle amnistie generali concesse a Pasqua)[7], ritennero piú prudente sostituire

[1] Cfr. H. BLEICHSTEINER, *Die gelbe Kirche*, Wien 1937, figg. 71-72.
[2] Cfr. O. R. T. JANSE, *Archaeological Research in Indo-China*, I, 1947, tav. 130. 1.
[3] KIRCHER, *Oedipus Aegyptiacus* cit., II. II. 491; CORNELIUS AGRIPPA, *De speciebus magiae* (*Opera*, II. 486); C. SINGER, *From Magic to Science*, London 1928, p. 145, fig. 54; p. 161, fig. 58; p. 167, fig. 65; M. FÖRSTER, *Sphaera Apulei und Glücksrad*, in « Archiv f. d. Studium der neueren Sprachen und Lit. », CXXIX (1912), pp. 45 sg. Cfr. anche E. WICKERSHEIMER, *Figures médico-astrologiques des IXe, Xe e XIe siècles*, in « Janus », XIX (1914), pp. 157 sgg.
[4] F. BOLL e C. BEZOLD, *Sternglaube und Sterndeutung*, 4ª ed. 1931, tav. VI. 13.
[5] LORENZO SPIRITO, *Libro delle sorti*, Mantova 1551; cfr. anche FÖRSTER, *Spaera Apulei ecc.* cit., e I. NEGRI - V. VERCELLONI, *I giochi di dadi d'azzardo e di passatempo*, Milano 1958, *passim*.
[6] AMMIANO MARCELLINO, XXXI. XIV. 8-9.
[7] *Cod. Theod.*, IX. XXXVIII. 3-8.

alla spietata crudeltà dei loro predecessori una piú equilibrata *iustitia cum caritate*. Pertanto, mentre Valentiniano I, come si è visto, aveva stabilito la pena di morte per i *mathematici*, gli astrologi, e per coloro che li consultavano, i successori di Teodosio I, una generazione dopo, permisero ai *mathematici* di purificarsi bruciando i loro libri di fronte ai vescovi, accettando la fede cristiana, e promettendo di non ricadere nei passati errori. Soltanto se rifiutavano di farlo o riprendevano le loro attività proibite, venivano puniti, ma anche in questo caso la pena piú grave che potesse essere loro comminata era la deportazione [1]. Ormai in stretto rapporto con la Chiesa, gli imperatori promulgarono decreti su decreti contro tutte le numerose eresie, diffusesi ai margini del cristianesimo ortodosso [2]. Queste eresie, lo gnosticismo ebraico e cristiano, il manicheismo (già condannato come una specie di magia malefica da Diocleziano, all'inizio del secolo), il neopaganesimo, ecc., vennero ora buttate nel mucchio di rifiuti, dove formarono un greve ingombro, ben piú nocivo e pericoloso, per la salute spirituale, delle ossa, già quasi essiccate, delle antiche religioni defunte.

Tuttavia con questi decreti abbiamo già varcato il limite del secolo v e conviene fare ritorno a quello precedente e al suo storico Ammiano Marcellino. Alcuni eminenti storici dei nostri tempi non hanno nascosto la loro meraviglia per il fatto che un uomo colto e cauto, quale Ammiano, potesse credere, come sembra, nella « verità di questo miscuglio di magia e di stregoneria » che « noi sappiamo non essere altro che una sciocchezza insensata e innocua » [3]. Essi tendono a dimenticare che questa piuttosto dogmatica concezione della magia che vede in essa, nella migliore delle ipotesi, un'allucinazione e in genere una frode pura e semplice, è solo il risultato di circa duecento anni di « illuminismo », e rivela sempre piú la sua inconsistenza [4]. Ci avviene, talvolta, di provare un po' di compassione per quei modelli di scienza moderna che sono i socio-antropologi quando si trovano di fronte ai fatti inspiegabili della stregoneria nelle società primitive. Perché Ammiano *non* avrebbe dovuto credere nella magia? Tutti ci credevano nell'antichità, fatta eccezione per pochi scettici e per gli agnostici che non credevano nemmeno nella religione. Se

[1] *Cod. Theod.*, IX. xvi. 12.

[2] *Cod. Theod.*, XVI. v. 7 sgg.

[3] ALFÖLDI, *A Conflict of Ideas ecc.* cit., p. 76; W. ENSSLIN, *Zur Geschichtsschreibung und Weltanschauung des Ammianus Marcellinus*, 1923, pp. 94 sg.; cfr. anche T. HOPFNER, in PAULY-WISSOWA, *R. E.*, s. v. «Mageia», coll. 387 sgg.

[4] «Nessuna persona intelligente dubita della realtà della stregoneria» scrive il polistore arabo del secolo xiv Ibn Khaldūn (*The Muqaddimah* cit., III. 159); «è certo che la stregoneria è vera, anche se è proibita» (*ibid.*, p. 179). Simili opinioni sono espresse da un moderno scrittore cattolico inglese, Montague Summers: cfr., per esempio, la sua *History of Witchcraft and Demonology* (1926) o la sua *Witchcraft and Black Magic* (1945).

gli spiriti piú critici vedevano in gran parte di essa una serie di inganni piú o meno fraudolenti e di superstizioni, questo non significa che essi assumessero una posizione di dogmatica sfiducia. Nessuno di noi per esempio sosterrebbe che l'oro non esiste, basandosi sul fatto che molte cose che sembrano d'oro, o di cui si dice che sono d'oro, non lo sono affatto. Tutti i teologi cristiani credevano nella realtà delle arti magiche; non credervi avrebbe implicato una smentita alle storie del Vecchio e del Nuovo Testamento, da quella dello spirito di Endor a quella di Simone Mago. Tutti i piú eleganti filosofi pagani del secolo, con il divino Giamblico in testa, credevano nelle arti magiche della *theurgia* e le ritenevano parte e bagaglio dei loro sistemi teosofici. I cristiani, però, gettarono l'anatema sulle pratiche magiche. Gli orgogliosi filosofi pagani non sembra che lo facessero. L'idolo ammirato da Ammiano, Giuliano l'Apostata, che era piú che un principiante in queste arti, aveva saputo per loro mezzo della morte imminente di Costanzo II[1]. Sotto Valentiniano e Valente, Massimo, l'amato e venerato maestro di filosofia neoplatonica di Giuliano, pagò con la vita una sua simile e pericolosa prescienza[2]. È stato affermato che Giuliano prese Massimo come suo maestro quando venne a sapere che questo grande filosofo, servendosi di incenso e di incantesimi pronunciati di fronte a una statua della dea Ecate (la dea della magia, che abbiamo già incontrato sulla tavola bronzea di Pergamo), era riuscito, davanti ai suoi seguaci, a far vivere la faccia della dea e a farla sorridere, mentre le torce nelle sue mani cominciavano a bruciare. Benché questa storia ci venga riferita da un autore contemporaneo[3] la si può credere o no. Ma che dobbiamo pensare di ciò che la gloria del secolo per erudizione e letteratura, l'oratore Libanio, ci dice delle sue esperienze personali[4]? Non soltanto venne denunciato a torto piú di una volta per magia malefica e per pratiche negromantiche, ma egli mostra anche chiaramente di credere nella magia, e, nonostante la sua antipatia per la magia nera, di non avere grandi obiezioni contro il ricorso alle piú innocenti risorse della magia bianca. Soffrendo di forti emicranie e di altri mali, egli si accorse, messo in guardia dai suoi amici e da un sogno, che le arti nere venivano usate contro la sua salute. Nella sua aula venne scoperto un camaleonte morto, mutilato e contorto, che diede cosí la prova di come i sospetti suoi e dei suoi amici fossero fondati.

[1] AMMIANO MARCELLINO, XXI. 1. 6 sgg.
[2] AMMIANO MARCELLINO, XXIX. 1. 42.
[3] EUNAPIO, *Vitae sophistarum*, 475 (ed. Giangrande, p. 44). Si può sostenere che in questa storia la statua di Ecate non rappresenta solo la dea dei maghi comuni, ma è anche il simbolo dell'Anima Cosmica, quale è concepita nella teosofia caldea e neoplatonica; cfr. LEWY, *Chaldean Oracles and Theurgy* cit., pp. 8 sgg., 248, 361 sgg.
[4] Per ciò che segue cfr. C. BONNER, *Witchcraft in the lecture room of Libanius*, in «Trans. of the American Philolog. Association», LXIII (1932), pp. 34 sgg.

Questo è il tipo di magia che troviamo (insieme con molta stregoneria piú complicata e pericolosa) nei papiri magici conservati dal suolo d'Egitto in numero cosí abbondante – o dovremmo forse dire spaventoso[1]? In gran parte sono copie redatte nel secolo IV, nonostante la severità delle leggi che abbiamo menzionato e a proposito delle quali vorremmo ricordare un altro episodio riportato da Ammiano[2]. Un ragazzo sciocco di una famiglia aristocratica venne denunciato sotto Valentiniano I per aver copiato un libro magico di questo genere. Minacciato di deportazione egli fece appello per mezzo di suo padre all'imperatore, ma in tal modo cadde dalla padella nella brace e venne ucciso senza pietà. Ricordiamo incidentalmente che san Giovanni Crisostomo, di cui abbiamo già citato la severa condanna degli amuleti, sfuggí solo per un pelo a una sorte del genere. Egli ci racconta come nella sua adolescenza la città nativa Antiochia sia stata accerchiata dai soldati che avevano l'ordine di cercare libri magici (βίβλια γοητικὰ καὶ μαγικά). Un tale, prevedendo di essere arrestato, gettò un libro ancora incompiuto nel fiume Oronte. Crisostomo e un suo amico, mentre si recavano in chiesa, videro qualcosa che galleggiava sul fiume e l'amico lo prese, solo per accorgersi, quando l'aprí, di che cosa si trattasse. Proprio in quel momento passava un soldato di ronda. Nessuno avrebbe mai creduto la storia dei ragazzi ed essi non ebbero il coraggio di buttar via il libro fintanto che il soldato fu in vista. Alla fine però, con l'aiuto di Dio, riuscirono a liberarsi di quel maledetto oggetto che avrebbe potuto significare la morte di entrambi[3]. Non c'è da meravigliarsi che la gente abbia avuto paura delle proprie biblioteche, quando, dopo il processo sensazionale del 371, i giudici ordinarono che una grande quantità di codici e di volumi, contenenti per lo piú, a quel che dichiara Ammiano Marcellino, innocua letteratura erudita, venissero bruciati in roghi pubblici[4]; in quel tempo molti possessori di libri bruciarono di propria iniziativa le loro biblioteche solo per sentirsi piú sicuri[5]. Dopo tutto, era possibile stabilire una netta linea di divisione tra la filosofia neoplatonica – per esempio del Giamblico dei *De mysteriis Aegyptorum* – e la stregoneria egiziana, tra il delittuoso perscrutare del futuro dei *mathematici* (che come abbiamo visto veniva-

[1] Cfr. PREISENDANZ, *Papyri Graecae Magicae* cit.; il vol. III – che contiene gli addenda e gli indici – fu distrutto durante la guerra a eccezione di poche copie rimaste. L'Istituto Warburg se ne è potuto procurare una copia fotostatica grazie alla cortesia del professor Preisendanz.

[2] AMMIANO MARCELLINO, XXVIII. I. 26.

[3] GIOVANNI CRISOSTOMO, *Hom. in Acta Apostolorum*, XXXVIII (MIGNE, *P. G.*, IX. 273 sg.).

[4] AMMIANO MARCELLINO, XXIX. I. 41.

[5] AMMIANO MARCELLINO, XXIX. II. 4; cfr. anche ZONARA, IV. 14. Sull'incendio dei libri magici cfr. anche GIULIO PAOLO, *Sentent.*, V. 23. 18; K. PREISENDANZ, *Dans le monde de la magie grecque*, in «Chronique d'Egypte», X (1935), pp. 336 sg.; ID., *Zur Überlieferungsgeschichte der spätantiken Magie*, in *Aus der Welt des Buches. Festgabe für G. Ley*, Leipzig 1950, pp. 226 sg.

no condannati a morte da Valentiniano I e a cui Teodosio I aveva generosamente concesso di bruciare i loro libri davanti ai vescovi) e, per esempio, il manuale di astrologia di Firmico Materno, lo stesso cristiano irreducibile che aveva lealmente dedicato il *De errore profanarum religionum* agli imperatori Costanzo e Costante?

È questo senso di insicurezza e di pericolo che fa capire perché l'autore del poemetto greco sui poteri magici delle pietre, il cosiddetto *Lithica*, abbia ritenuto piú sicuro serbare l'anonimo. Il poemetto va sotto il nome di Orfeo (soltanto per colpa dello sbaglio di uno studioso medievale), ma fu scritto in Asia Minore nell'ultimo scorcio del secolo IV. L'introduzione accenna alle persecuzioni della vecchia religione e dei suoi misteri divini come magia abominevole e all'esecuzione avvenuta di recente di un vecchio grand'uomo, senza dubbio quel Massimo, di cui si è detto che fu maestro a Giuliano l'Apostata di filosofia neoplatonica[1]. Si tratta di un tentativo piuttosto insipido di far rivivere, con l'aiuto di qualche iniezione di mitologia greca e con un certo colorito ermetico, i resti ormai stantii e popolarizzati di ciò che una volta era stato, nel sistema imponente della religione astrale dell'antica Babilonia, il rapporto rigorosamente stabilito tra i poteri divini individuali e i vari oggetti del mondo materiale, legati insieme da forze soprannaturali di simpatia. La scienza, la medicina e la filosofia avevano tutte preso in prestito qualcosa da questa religione del passato ormai scomparso, ma nell'insegnamento dei maghi persiani, degli stregoni caldei e samaritani, dei commercianti di amuleti ebrei ed egiziani erano confluiti i rifiuti putrescenti di questa eredità.

Per sfruttare a pieno tutte le proprietà magiche dei minerali, occorreva, possibilmente dopo averli combinati con le sostanze animali e vegetali che loro corrispondevano[2], consacrarli secondo le regole e incidervi le necessarie immagini, nomi e formule. Oltre ai papiri magici, anche decine di migliaia delle pietre intagliate cosiddette «gnostiche»[3], per lo piú dei secoli II, III e IV, ci offrono affascinanti visioni delle arti magiche di questi tempi. Come i papiri, sembra che la maggior parte di queste pietre sia stata fatta in Egitto, ad Alessandria, e credo che gli ebrei alessandrini, di un'ortodossia piuttosto dubbia, abbiano avuto gran parte nella loro manifattura. In tutto questo periodo gli ebrei dividono con i

[1] ORFEO, *Lithica*, ed. E. Abel, Berlin 1881, p. 17, vv. 61-81.

[2] Cfr. anche PROCLO, *De sacrificiis*, citato da T. HOPFNER, in PAULY-WISSOWA, *R. E.*, s. v. «Theurgie», col. 259. 2 sgg. Questa stessa teoria è anche alla base dei cosiddetti *Kyranides*, la cui redazione principale risale al secolo IV; cfr. A.-J. FESTUGIÈRE, *La révélation d'Hermès Trismegiste*, I, 2ª ed., 1950, pp. 201 sgg.

[3] L'opera fondamentale su queste gemme amuletiche è C. BONNER, *Studies in Magical Amulets* cit. Sul loro carattere gnostico cfr. A. A. BARB, in «Journal of the Warburg and Courtauld Institutes», XVI (1953), pp. 202 e 227, nn. 157-58 e *Enciclopedia dell'arte antica classica e orientale*, III, 971-74.

persiani e i caldei la fama di esperti stregoni, secondi solo ai vecchi maestri egiziani. Gli ebrei di Alessandria che si erano, per cosí dire, naturalizzati egiziani e avevano assorbito gran parte del retaggio persiano e babilonese, non ebbero difficoltà a diventare i migliori specialisti delle arti magiche. Per ciò che riguarda le pietre magiche, essi avevano nei loro libri piú sacri dell'Antico Testamento la tradizione di quelle dodici gemme misteriose poste sul pettorale del sommo sacerdote, destinato al fratello di Mosè, Aronne. I padri della Chiesa ereditarono la tradizione di speculare su questi gioielli e la cristianizzarono. Nel secolo IV, ad esempio, sant'Epifanio, vescovo di Salamina, scrisse su di esse un *opusculum*, in cui elencava i loro poteri medici e anche miracolosi, pur senza cadere nella magia pratica. Noi tendiamo a vedere un ebreo alessandrino anche in quel Damigerone, ricordato come autore di un lapidario di cui si conoscono varie copie, scritto originariamente in greco e poi tradotto in latino nel secolo V[1]. Il nome Damigerone[2] sembra una traduzione letterale, in greco, al singolare, dell'espressione « vecchi del popolo », usata cosí spesso nel Vecchio Testamento come sinonimo della frase « figli di Israele ». Ci comporta in questa congettura il fatto che gran parte dei lapidari magici del Medioevo – è sorprendente vedere quante traduzioni di queste liste senza senso siano state fatte e abbiano circolato in quasi tutte le lingue di Europa per poi venire copiate e ricopiate – abbia nell'introduzione un accenno al fatto che l'opera è stata scritta da « uno dei figli di Israele nel deserto dopo la fuga dall'Egitto »[3]. È meno sorprendente osservare che la fonte principale per la scienza lapidaria del Medioevo non furono i versi greci dei *Lithica* del secolo IV, troppo intellettualistici, ma la compilazione noiosa e sciocca di Damigerone. Nel secolo XII un uomo della levatura del vescovo Marbodo di Rennes non trovò disdicevole tradurla in esametri latini. Per questa ragione troviamo questo ciarpame magico nella *Patrologia Latina* del Migne[4], mentre si ha, per es., nella *Patrologia Graeca* un altro gioiello della magia ebraica, con solo una patina superficiale di cristianesimo, il *Testamentum Salomonis*[5].

[1] Ed. di E. Abel nella sua edizione dei *Lithica* cit. Alcuni dei piú antichi e migliori manoscritti sono stati editi da PITRA, *Analecta Sacra*, II, 1884, pp. 642 sgg. e da J. EVANS, *Magical Jewels of the Middle Ages*, Oxford 1922, pp. 195-213.

[2] Cfr. M. WELLMANN, in PAULY-WISSOWA, *R. E.*, IV. 2055 sg. e *Die Stein- und Gemmenbücher der Antike*, in « Studien z. Gesch. d. Naturwiss. u. d. Medizin », IV (1935), 4, pp. 147 sg.

[3] Cfr. per esempio EVANS, *Magical Jewels ecc.* cit., pp. 102, 104, 158, 224, 235. I nomi Ethel, Cethel, Thethel, Thechel, Chael ecc. citati come nomi dell'autore, secondo M. STEINSCHNEIDER, *Lapidarien* (in *Semitic Studies in Memory of A. Kohut*, Berlin 1896), sono corruzioni del nome Betsaleel (cfr. *Exod.*, XXXI. 2 sgg.; XXXV. 30 sgg.). Cfr. anche L. DE LABORDE, *Notice des émaux, bijoux* [*etc.*] *du Louvre*, III (Documents), Paris 1853, pp. 442-44 (« Pierres d'Israel »).

[4] MIGNE, *P. L.*, CLXXI. 1737 sgg.

[5] MIGNE, *P. G.*, CXXII. 1315 sgg. Cfr. anche K. PREISENDANZ, in PAULY-WISSOWA, *R. E.*, supplem. VIII. 684 sgg.

Si tratta di uno dei molti libri magici, tra cui un lapidario purtroppo perduto [1], attribuiti a questo re e gran mago ebreo.

I lapidari magici e le gemme con valore amuletico erano usati quasi esclusivamente per ciò che viene di solito chiamata magia «bianca», benché alcune pietre venissero usate anche per incantesimi erotici, per rendersi invisibili e per altre arti meno innocenti. Una stregoneria del tutto nera, si trova invece nelle cosiddette *defixiones* [2], fogli di piombo, metallo sinistro, preferibilmente traforati da chiodi, e sepolti, dopo che vi era stato scritto il nome delle persone cui si intendeva arrecare danno con la necessaria invocazione di demoni infernali. Se ne sono trovate molte centinaia, scritte in greco e in latino, che vanno dall'inizio dell'epoca classica sino al periodo tardo-romano. Si è già detto come queste tavolette di piombo fossero state usate nell'uccisione, provocata con la magia, del principe Germanico. Delle tavolette piú tarde, molte venivano usate per danneggiare guidatori e cavalli nelle corse, poiché le corse di cavalli costituivano uno spettacolo di massa che nel secolo IV suscitava piú passione che non oggi le corse di cavalli, quelle di levrieri, il calcio e il cricket messi insieme. I piombi magici [3] portano inciso il nome degli aurighi e dei cavalli, insieme con orribili incantesimi; il solo fatto che la nostra conoscenza dei nomi di antichi cavalli sia dovuta per lo piú a queste tavolette e non a opere letterarie ci spinge a domandarci se l'incidere e il seppellire questi fogli non sia stata allora abitudine diffusa come oggi il riempire e il consegnare le schedine del Totocalcio. Gli stessi fantini del resto facevano largo uso di questa specie di droghe magiche per danneggiare i loro avversari. Ammiano Marcellino riferisce di vari casi, occorsi durante il regno di Valentiniano I, di famosi guidatori che, pur godendo di una popolarità da far invidia alle nostre stelle del cinema, vennero decapitati o bruciati vivi per questo tipo di magia [4]. Gli aurighi, in particolare, sono citati in uno dei decreti contro le arti magiche promulgati sotto Teodosio [5]. È istruttivo leggere le amare lamentele agli studenti dell'oratore Libanio, accortosi, come abbiamo visto, di essere stato stregato con un camaleonte morto: «Quando si pensa che, se un auriga o un cavallo viene azzoppato in questo modo, tutto è in subbuglio come se la città fosse stata distrutta, mentre trattandosi di me vi compiacete di o-

[1] PAULY-WISSOWA, *R. E.*, supplem. VIII, col. 702. 16 sgg.; ma cfr. adesso L. THORNDIKE, in «Ambix», VIII (1960), p. 14, nota 14.

[2] A. AUDOLLENT, *Defixionum tabellae*, Paris 1904.

[3] Cfr. anche la bibliografia citata da PREISENDANZ, *Zur Überlieferungsgeschichte ecc.* cit., pp. 226 sgg. e R. MOUTERDE, *Le glaive de Dardanos*, Beirut 1930, pp. 36 sgg. (n. 34, «Envoûtement d'une écurie de course de la Béryte romaine»).

[4] AMMIANO MARCELLINO, XV. VII. 2; XXVI. III. 1-3; XVIII. I. 27; XXVIII. IV. 25; XXIX. III. 5.

[5] *Cod. Theod.*, IX. XVI. 11 = *Cod. Just.*, IX. XVIII. 9.

stentare indifferenza verso simili pratiche... »[1]. Su alcune delle *defixionum tabellae* i maghi si sono anche cimentati nel ritratto, cercando di incidere rozze immagini del povero fantino, incatenato e inchiodato, assalito da un feroce serpente, ecc.

Ogni immagine, di cera, di metallo o di qualsiasi altro materiale, che rappresenti la persona da danneggiare, può venire usata naturalmente per questi incantesimi malefici, e sebbene non si ricorra piú alle tavolette di piombo[2], l'arte in sé non è mai scomparsa del tutto, come sanno bene gli esperti di folklore[3]. Il famoso matematico e astrologo inglese John Dee, il quale, checché ne dicesse, era ben piú di un principiante nelle arti magiche, ebbe l'onore di essere considerato colui che aveva impedito che qualcosa accadesse alla regina Elisabetta I, quando si scoprí una sua effige di cera con una spilla piantata nel petto[4]. Questo tipo di stregoneria, già praticata nell'antica Babilonia e assai comune ai tempi di Platone, riposa in effetti su una tradizione molto antica.

Tra i materiali durevoli – non vi è quasi nessuno scritto magico su carta, pergamena, cera o legno che sia sopravvissuto – il piombo, come si è visto, veniva adoperato di solito dai maghi a scopi malefici. Per fini benefici invece si adoperava di norma l'oro o l'argento, oltre alle pietre preziose incise di cui si è parlato sopra. Abbiamo ora un certo numero di questi foglietti di metallo incisi, che di solito venivano arrotolati e chiusi in un cilindretto in modo da poterli portare con sé. Io stesso sono stato tanto fortunato da poter srotolare e pubblicare uno di questi amuleti, trovato in Austria in una tomba romana della fine del secolo III[5]. Vi erano quattro fogli, uno d'oro e tre d'argento. Il foglio d'oro e i due piú piccoli d'argento recavano segni magici, alcuni nomi e formule del solito tipo. Piú interessante era invece il foglio d'argento piú grande, con un incantesimo greco contro il mal di testa, o piú esattamente contro l'emicrania, come è mostrato dal titolo πρὸς ἡμίχρανιν. L'incantesimo ha la forma di un breve racconto: Antaura – è il nome (ovviamente neoplatonico) di un demone femminile – sorse dal mare gridando e urlando. Artemide Efesia (la dea della magia, spesso identificata con Ecate) la incontrò, le domandò dove andasse e la esorcizzò. Lo stesso incantesimo è frequente nelle collezioni medievali greche di preghiere magiche, che con-

[1] BONNER, *Studies in Magical Amulets* cit., p. 40.

[2] Ma « il seppellire tavolette di metallo [= piombo] con incisi incantesimi contro un nemico è una delle specie colte di magia cui ricorrevano talora gli inglesi istruiti nel secolo XVI e XVII »: cfr. G. L. KITTREDGE, *Witchcraft in Old and New England*, Cambridge Mass. 1929, p. 132.

[3] Cfr. i dati citati da MOUTERDE, *Le glaive de Dardanos* cit., p. 58, note 5 sgg.

[4] Cfr. il *Dictionary of National Biography*, V. 724 (A. D. 1577).

[5] Cfr. A. A. BARB, in « Der römische Limes in Österreich », XVI, 1926, coll. 53-68; ID., in « Jedermann-Hefte », III, Wien 1933, pp. 26-33; ID., in « Journal of the Warburg and Courtauld Institutes », XXIX, 1 sgg.

tinuano, sotto forme lievemente piú moderne, ma per il resto estremamente fedeli, l'arte degli antichi papiri magici. Il nome Antaura però è scomparso dagli incantesimi medievali; si invoca soltanto il maledetto e diabolico demone dell'emicrania. Inoltre, invece della dea Artemide, si ha ora « Nostro Signore Gesú Cristo » o – per esempio in una versione jugoslava moderna – l'arcangelo Gabriele, che si occupa efficacemente del demone malvagio.

Questo tipo di incantesimo magico – per esso gli studiosi tedeschi hanno coniato il nome di *Begegnungssegen*[1] – che racconta come il demone della malattia nei suoi vagabondaggi incontri Cristo, Sua Madre, o qualche santo o angelo, e come l'essere piú potente gli impedisca di fare altro male, sopravvive in infiniti incantesimi in tutte le lingue e in tutti i paesi d'Europa e dell'Asia Minore. Anche se all'apparenza non costituiscono altro che normale folklore e se talora possono sembrare soltanto sciocchezze, specialmente se considerati nelle loro forme piú corrotte e adulterate, questi incantesimi sono fondati ancora su una base profondamente religiosa, vale a dire sulla convinzione che gli eventi mitici, anche se sono avvenuti « nei tempi dei tempi » – *in illo tempore* –, pure rimangono per sempre una fonte continua di potere soprannaturale[2]. Come nell'antica Babilonia per la festa del nuovo anno si recitava la storia della creazione, in modo da garantire la continuazione della legge e dell'ordine, cosí anche il capitolo cosmogonico, il primo capitolo, del Vangelo di san Giovanni è stato usato per tutto il Medioevo, e non soltanto nel Medioevo, come un amuleto e come un incantesimo contro tutti i pericoli. Contro il morso degli animali velenosi gli Egiziani incidevano su certi monumenti la storia del dio Oro morsicato da uno scorpione e curato da sua madre Isis[3]. Se leggiamo certe preghiere liturgiche dell'attuale Chiesa cattolica, le cosiddette collette, troveremo infinite volte questa figura: « O Dio che *in illo tempore* hai fatto questa o quella cosa, concedici ora questo o quest'altro simile favore ». Nel Vecchio e nel Nuovo Testamento non mancano naturalmente storie a cui riferirsi. Piú di una dozzina di accenni del genere si hanno, per esempio, in un unico esorcismo pervenutoci sotto il nome di sant'Ambrogio, il grande vescovo di Milano del secolo IV[4], e preghiere di questo tipo, attribuite a torto o a ragione al suo

[1] Cfr. O. WEINREICH, in « Archiv für Religionswissenschaft », XXIX (1931), pp. 259 sg. (c. 21); F. OHRT, in « Hessische Blätter für Volkskunde », XXXV (1936), pp. 49 sgg.

[2] M. ELIADE, *Le mythe de l'éternel retour. Archétypes et répétition*, Paris 1949; ID., *Kosmogonische Mythen und magische Heilung*, in « Paideuma », VI (1956), pp. 194-204; cfr. anche H. SCHWABL, in PAULY-WISSOWA, *R. E.*, s. v. « Weltschöpfung », § 71. 4.

[3] Su questa e sulle simili *historiolae* magiche egiziane cfr. F. LEXA, *La magie dans l'Egypte antique*, I. pp. 55 sg.; T. HOPFNER, in PAULY-WISSOWA, *R. E.*, s. v. « Mageia », col. 343. 46-59; J. LEIPOLDT - S. MORENZ, *Heilige Schriften*, Leipzig 1953, p. 187.

[4] MIGNE, *P. L.*, XVII. 1109 sgg.

contemporaneo orientale, san Basilio[1], hanno avuto fortuna ancora maggiore. Sul loro schema si sono formate molte preghiere apocrife e spesso chiaramente magiche, attribuite a vari altri padri della Chiesa[2], quali san Gregorio Taumaturgo (cioè " operatore di cose meravigliose "), o san Cipriano, che secondo la leggenda era un ex mago[3] ecc., sino ai vari *compendia*, opere di magia dichiarate, quali il tanto copiato *Enchiridion Leonis Papae*[4], e altre opere medievali, che al tempo stesso sostituiscono e continuano i libri magici dei secoli III e IV.

A proposito degli incantesimi cristiani piú semplici, che consistono, come l'antico incantesimo di Antaura contro il mal di testa, in una breve storia e nella sua applicazione al male del momento, è interessante notare che quasi tutti gli incantesimi a spiccato carattere popolare utilizzano storie cristiane apocrife piuttosto che canoniche[5] (la qual cosa sembra dimostrare ancora una volta come la magia attecchisca agli estremi margini della religione). Il Vangelo apocrifo di san Giacomo narra come il sangue di Zaccaria, padre del Battista, ucciso nel tempio, si sia cambiato in pietra. Questa storia venne utilizzata in un incantesimo contro le emoraggie[6] ed è stata preservata in versioni greche, copte e latine; era conosciuta in Russia e persino in Islanda[7]. Vi è – ed è largamente diffuso – un incantesimo contro il mal di denti, scritto in latino nel periodo anglosassone[8], ma tramandato anche in antico bulgaro[9], di cui in Inghilterra esistono ancora versioni corrotte in volgare.

> As Peter sat on a marble stone,
> The Lord came to him all alone.
> Peter what makes thee sit there?
> My Lord, I am troubled with the toothache.
> Peter arise and go home.
> And you, and whosoever for my sake

[1] MIGNE, *P. G.*, XXXI. 1677 sgg.

[2] T. SCHERMANN, *Spätgriechische Zauber- und Volksgebete*, tesi, München 1919, pp. 27 sgg.; ID., *Griechische Zauberpapyri und das Gemeinde- und Dankgebet im I. Klemensbrief*, 1909; cfr. anche A. DELATTE, *Anecdota Atheniensia*, I, 1927, pp. 228 sgg.; A. ALMAZOV, in «Istoriko-filologičeskoe Obščestvo: Letopis'», IX (Kiev 1901), pp. 45 sgg.

[3] Cfr. FESTUGIÈRE, *La révélation ecc.* cit., pp. 37 sgg., 369 sgg.

[4] Cfr. *Catal. général des livres imprimés de la Bibliothèque Nationale*, XCIV, 1929, col. 1129; C. DE CLERCQ, *Catal. des mss. du Grand Séminaire de Malines* (= *Cat. gén. des mss. des bibl. de Belgique*, IV, 1937), pp. 173 sg. (codd. 179-81).

[5] Cfr. *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens*, VII. 1601 sg. (s. v. «Segen», 10b).

[6] A. A. BARB, *St. Zacharias the Prophet and Martyr*, in «Journal of the Warburg and Courtauld Institutes», XI (1948), pp. 35 sgg.

[7] H. LARSEN, *An Old Icelandic Medical Miscellany*, Oslo 1931, pp. 52 (e 138) [trascurato nell'articolo citato sopra].

[8] O. COCKAYNE, *Leechdoms, Wortcunning and Starcraft in Early England* («Rolls Series», XXXV), III, 1886, p. 64; cfr. anche R. KÖHLER, *Kleinere Schriften*, ed. Bolte, III, 1900, pp. 544-58.

[9] M. GASTER, *Ilchester Lectures on Greco-Slavonic Literature ecc.*, London 1887, pp. 85 sg.

Shall Keep these words in memory
Shall never be troubled with toothache [1].

Questo incantesimo si può far risalire al Vangelo apocrifo di san Bartolomeo [2]. Una preghiera magica contro i serpenti e contro tutti i veleni è attribuita a san Paolo; l'avrebbe pronunciata quando si salvò dal morso di una vipera velenosa di Malta, come è raccontato negli Atti degli Apostoli [3]. Una popolarità ancora maggiore ebbe una simile preghiera contro i veleni attribuita a san Giovanni, tratta da una raccolta di Atti degli Apostoli apocrifi, in cui si narra come l'Apostolo bevesse veleno senza riceverne alcun danno. Questo incantesimo si ritrova in manoscritti medievali tedeschi, anglosassoni e irlandesi, e per un certo periodo fu persino considerato sacramentale dalla Chiesa [4]. Di recente ci si è progressivamente persuasi che antichi incantesimi tedeschi, per lungo tempo considerati preziosi documenti della mitologia germanica primitiva, in realtà non sono che adattamenti o perfino traduzioni di incantesimi tardo-antichi, greci, romani, copti pagani o cristiani [5]. Come nei papiri magici classici si continua a scoprire la mano di preti greco-egiziani o di scribi di templi, cosí possiamo esser certi che la maggior parte degli incantesimi medievali pervenutici è stata scritta da clerici cristiani [6], per errore, per curiosità o per gioco. Finalmente si comincia a capire che – come è stato detto di recente da un eminente storico delle religioni – « la maggior parte degli incantesimi popolari sono dovuti a persone estremamente colte e sono divenuti sempre piú infantili attraverso un lungo processo di corruzione » [7]. In altre parole, non sono affatto il risultato di una specie di nebuloso folklore primitivo, che risalga a epoche anteriori all'invenzione della religione.

Chi sostenga che la magia deriva dalla decadenza e dalla corruzione della religione, rischia naturalmente di semplificare troppo le cose. Come

[1] [Mentre Pietro sedeva su un pezzo di marmo | il Signore, tutto solo, gli venne vicino. | Pietro perché siedi laggiú? | Mio Signore, sono afflitto dal mal di denti. | Pietro alzati e va' a casa. | E voi e chiunque per amor mio | ricorderà queste parole nella sua memoria, | non sarete mai afflitti dal mal di denti]. *Notes and Queries*, I, 1849-50, p. 429; cfr. *ibid.*, pp. 293, 349, 397 e III, 1851, p. 259.

[2] Come spero di dimostrare in un articolo in preparazione.

[3] *Acta*, XXVIII, 3-6. Cfr. A. A. BARB, *Der Heilige und die Schlangen*, in « Mitteilungen der Anthropol. Ges. in Wien », LXXXII (1952), pp. 1-21, specialmente alle pp. 4 sgg.

[4] BARB, *Der Heilige ecc.* cit., pp. 9 sgg.

[5] Cfr. P. MERKER - W. STAMMLER, *Reallexicon der deutschen Literaturgeschichte*, III, 1928-29, p. 514, § 7. Da allora si è nuovamente manifestata la tendenza a riasserire l'origine germanica (cfr. W. KOSCH, *Deutsches Literatur-Lexikon*, 2ª ed., IV, 1958, 3494, che dà una lista della bibliografia). Si veda però ciò che ho scritto in « Folklore », LXI (1950), pp. 26 sgg. e la recente discussione cauta, ma chiarificatrice dei *Merseburger Zaubersprüche* di A. SPAMER (in « Deutsches Jahrbuch für Volkskunde », III [1957], pp. 347-65) e di E. RIESEL (*ibid.*, IV [1958], pp. 53-81).

[6] *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens*, VII. 1602 sg.; cfr. anche A. SCHIROKAUER, *Form und Formel einiger altdeutscher Zaubersprüche*, in « Zeitschrift für Deutsche Philologie », LXXIII (1954), pp. 353-64.

[7] ELIADE, *Traité d'histoire des religions* cit., p. 258.

tutte le attività umane, la magia è un fatto piú complicato di quel che non sembri a prima vista ed è formata da una serie di ingredienti. Essi sono una buona dote di spuria filosofia – filosofia neoplatonica, per esempio –, una medicina non studiata, non capita e rozzamente volgarizzata, una tendenza a prendere in prestito frasi e formule della fraseologia legale erudita[1]. È assai appropriata la frase che Goethe pone in bocca al dottor Faust, questo mago per eccellenza del nostro retaggio europeo: « Habe nun, ach, Philosophie, Juristerei und Medizin, und leider auch Theologie, durchaus studiert mit heissem Bemüh'n... » [Ho studiato la filosofia, la legge e la medicina, e purtroppo anche la teologia, con ardente passione]. Purtroppo anche la teologia, la piú sublime delle quattro, menzionata per ultima, anche se certamente non ultima per la sua importanza: a questo punto inizia la decadenza realmente distruttiva. Come dice il proverbio inglese: « Il pesce comincia a puzzare dalla testa »[2]. *Corruptio optimi pessima.*

E tuttavia, per quanto possa dispiacere questo prodotto di una religione in disfacimento, per quanto si possa spesso esser tentati di usare parole come « robaccia », « rifiuti », « spazzatura », pure questo studio della magia, a cui è dedicata tanta parte della biblioteca dell'Istituto Warburg, ha un suo fascino e una sua importanza. E ciò non soltanto perché questo studio nuovo, anche se frammentario aggiunge materiale per la conoscenza delle religioni antiche, né soltanto perché l'umanista non deve mai chiudere gli occhi di fronte a ciò che è troppo umano: vi sono, in effetti, poche attività umane nella storia per le quali si possa tracciare piú chiaramente e sicuramente che per la magia una tradizione ininterrotta dall'antichità piú remota sino ai nostri giorni.

[1] SCHIROKAUER, *Form und Formel ecc.* cit.
[2] M. P. TILLEY, *A Dictionary of the Proverbs of England in the 16th and 17th Centuries*, 1950, p. 217, F. 304.

VI.

Sinesio di Cirene e il neoplatonismo alessandrino

di Henri Irénée Marrou

« Se la memoria di Ipazia resta, fra tutte le memorie umane, una delle piú venerate, se ha una posizione quasi unica in quel Pantheon delle memorie che non si trova in fondo alla rue Soufflot, non è soltanto perché la fedeltà nella sventura, spinta e perseguita fino a restar fedele in una sorta di sventura suprema, e non piú soltanto di sfortuna o avversità [...], non è soltanto perché la fedeltà nella sventura [...] è forse lo spettacolo piú bello che la pura umanità abbia mai offerto. Forse è ancor piú, e piú esattamente, questo: ciò che ammiriamo e ciò che amiamo, ciò che onoriamo è questo miracolo di fedeltà [...], il fatto che un'anima sia stata cosí perfettamente in armonia con l'anima platonica e con la sua discendente, l'anima plotiniana, e in generale con l'anima ellenica, con l'anima della sua razza, con l'anima del suo maestro, con l'anima di suo padre, in un'armonia cosí profonda, cosí intima, spinta cosí a fondo, alle stesse fonti e radici, che in un completo annullamento, quando tutto un mondo, quando il mondo intero si infrangeva per tutta la vita temporale del mondo e forse per l'eternità, essa sola poteva rimanere in armonia sino alla morte e nella morte stessa ».

Con queste parole eloquenti e profonde [1], Charles Péguy celebrava la morte di Ipazia avvenuta in Alessandria nel marzo 415. Ancora nel fiore della sua bellezza, casta e virtuosa, filosofa e pagana, cadde nelle mani di una banda di cristiani fanatici e fu messa a morte [2]. Avremmo potuto citare tesi di molti altri scrittori europei, perché questo episodio è divenuto nella nostra coscienza comune e nella tradizione letteraria dell'Occidente (anche se non negli studi storici che, come vedremo, tendono a considerare questi fatti nel quadro di una piú complessa prospettiva)

[1] È l'ultima pagina del saggio *De la situation faite à l'histoire et à la sociologie et de la situation faite au parti intellectuel dans le monde moderne*, pubblicato in appendice a JERÔME e JEAN THARAUD, *Bar Cochebas*, in «Cahiers de la Quinzaine», VIII. XI (3 febbraio 1907): ristampato in C. PÉGUY, *Œuvres en prose, 1898-1908*, Paris 1959, pp. 1110-11.

[2] SOCRATE, VII. XV. 5 (ed. Hussey, II. 76); FILOSTORGIO, VIII. 9 (ed. Bidez, p. 111); *Suda*, Y 166 (ed. Adler, IV. 644-46).

un simbolo della lotta, all'inizio del secolo v, tra il paganesimo morente e la Chiesa trionfante.

Nello stesso anno in cui Péguy scriveva questo suo tributo, un professore di Friburgo in Brisgovia, R. Asmus, pubblicava uno studio su *Hypatia in Tradition und Dichtung*[1]. Benché fosse tutt'altro che esauriente anche per i suoi tempi (soprattutto per ciò che riguarda la letteratura francese), tuttavia esso offre una visione chiara dell'importanza che questo tema aveva già assunto. Avrebbe però dovuto citare almeno le due poesie, liriche e drammatiche, di Leconte de Lisle dedicate a Ipazia nei suoi *Poèmes Antiques* del 1852, che furono probabilmente la fonte di Péguy; nella letteratura inglese non è davvero necessario ricordare che Ipazia e Sinesio divennero i personaggi di un romanzo di Charles Kingsley, *Hypatia, or New Foes with an Old Face*[2]. Non so bene se Kingsley sia letto ancora, a parte i *Water Babies* e i racconti fantastici, e non v'è dubbio che talvolta egli ci faccia sorridere. Com'è ingenua la sensualità repressa che fa capolino attraverso la rispettabilità di questi vittoriani! La morte di Ipazia offre lo spunto per un passo infuocato che, con il suo elaborato erotismo, può ricordare a un lettore francese le opere di Pierre Louÿs: « si divincolò liberandosi dai suoi seviziatori e, balzando all'indietro, si erse un attimo in tutta la sua persona, nuda, candida, contro il buio sfondo... »[3].

Per passare però dalla leggenda alla storia bisogna ricordare che il conflitto tra paganesimo e cristianesimo non assunse sempre questo aspetto sanguinoso, brutale e barbaro. Spesso anzi fu piú sottile e complicato, e perciò piú interessante. È abbastanza paradossale il fatto che un allievo di questa martire pagana, il piú fedele e devoto fra i suoi discepoli, che per tutta la vita continuò a venerarla come « madre, sorella, maestra e benefattrice insieme, somma di tutto ciò che si può onorare con le parole e con le azioni »[4] sia stato un patrizio di Cirene, il quale, sebbene contro la volontà, certo, finí col diventare un vescovo cristiano (e lo era già da due anni quando, poco prima di morire[5] scrisse la lettera da cui è stata tolta questa citazione). Inoltre, nonostante i suoi errori e le sue complicazioni di ordine dottrinario, egli fu certo un buon vescovo, virtuoso e caritatevole, anche se non può essere definito un santo. In

[1] In «Studien zur vergleichenden Literaturgeschichte», VII (1907), pp. 11-44.

[2] Pubblicato dapprima in «Fraser's Magazine», 1851-52; come libro nel 1853.

[3] Ho davanti un'edizione di lusso pubblicata dalla Chesterfield Company in cui questa scena è stata scelta per il frontespizio del vol. VI. 2 di *The Works of Charles Kingsley (Hypatia)*, London - New York 1899: disegni a nero di seppia di Lee Woodward Zeigler.

[4] SINESIO, *Ep.*, XVI (Petavius, p. 173).

[5] Su queste due date, 411 e 413, cfr. C. LACOMBRADE, *Synésios de Cyrène, hellène et chrétien*, Paris 1951, pp. 212, 273.

ogni modo, un secolo dopo la sua morte era già sorta una leggenda edificante sulla sua memoria, largamente diffusa tra i monaci di Palestina[1].

Il vero problema non è tanto costituito dal fatto che il discepolo di una scuola filosofica pagana alessandrina sia divenuto il vescovo cristiano di Tolemaide in Cirenaica; quanto dalla personalità di Sinesio stesso, dallo sviluppo graduale, per noi sempre misterioso, di un modo di pensare estremamente complesso. La sua adesione al cristianesimo non fu dovuta a una di quelle conversioni che improvvisamente « annullano » il passato; essa è stata accompagnata da riserve, errori e risoluzioni di natura oltremodo complicata. Qui il conflitto tra il paganesimo, rappresentato dalla tradizione filosofica neoplatonica, e il cristianesimo si rivela e può essere studiato nell'animo di un solo individuo: abbiamo un caso tipico di ciò che Arnold Toynbee ci ha insegnato a chiamare « scisma dell'anima ».

Tutto ciò fa sí che il compito delicato di interpretare i dati spesso ambigui fornitici dall'opera di Sinesio sia tanto interessante e tanto difficile. Al tempo stesso si spiega anche la quantità di lavori, sovente in contraddizione fra loro, dedicati a questo personaggio. L'ultimo dei suoi commentatori, per esempio, Kurt Treu, fa notare come una stessa tesi, quella del professor Charles Lacombrade di Tolosa[2], abbia portato a conclusioni diametralmente opposte due critici: il mio collega ed amico Paul Lemerle[3] e me stesso[4]. Scisma alla Sorbona!

Sarebbe interessante esaminare qui l'intera bibliografia dedicata a Sinesio: è un bell'esempio di uno di quegli sforzi collettivi che vedono uniti studiosi di ogni parte del mondo, dell'Europa occidentale e orientale[5], del vecchio e del nuovo mondo. La Gran Bretagna non gli ha certo lesinato tributi: essa ci ha dato l'inestimabile traduzione del Fitzgerald[6], per non parlare degli studi ormai un po' invecchiati di Alice Gardner[7], e di N. Crawford[8].

Torniamo però, almeno per un momento, al romanzo di Kingsley: uno dei vantaggi del romanzo storico, in quanto genere letterario, è che

[1] GIOVANNI MOSCO, *Pratum Spirituale*, 195 (MIGNE, *P. G.*, LXXXVII. 3077-80). Non osiamo piú descrivere Sinesio come un « santo » senza altre qualificazioni, dopo le osservazioni indirizzateci dal bollandista F. H(alkin), in « Analecta Bollandiana », LXXI (1953), pp. 257-58.

[2] K. TREU, *Synesios von Kyrene, ein Kommentar zu seinem Dion*, in « Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur », LXXI, Berlin 1958, p. 26, nota 3.

[3] « Revue de Philologie », LXXIX (1953), pp. 228-30.

[4] *La « Conversion » de Synésius*, in « Revue des Etudes Grecques », LXV (1952), pp. 474-84. In questo saggio sono riprese e sviluppate piú diffusamente delle proposte fatte in quel breve articolo.

[5] Vi è una monografia russa su Sinesio: A. OSTROUMOV, *Sinezij, episkop Ptolemaidskij*, Moskva 1879.

[6] La traduzione delle epistole, citata sopra, fu seguita da *The Essays and Hymns of Synesius of Cyrene*, 2 voll., London 1930.

[7] *Synesius of Cyrene, Philosopher and Bishop*, London 1886.

[8] *Synesius the Hellene*, London 1901.

esso ricorda di continuo allo storico la differenza tra gli studi storici che ricreano il passato *wie es eigentlich gewesen*, come è realmente stato, e la storia immaginaria in cui si descrive quello che sarebbe potuto o dovuto accadere. Kingsley presenta Sinesio nel capitolo XXI, dal titolo assai indovinato, « The Squire-Bishop »: è una definizione che lo descrive molto bene. Prima di diventare vescovo, e del resto anche dopo, Sinesio aveva molto del gentiluomo di campagna, che divide il proprio tempo tra i suoi eleganti passatempi – i libri e la caccia –, e i compiti, certo pesanti, imposti a lui, grande proprietario terriero, dalla minaccia barbarica proveniente dal deserto e dalla stupida e corrotta amministrazione del tardo Impero, con la sua paralizzante politica fiscale.

Il reverendo Charles Kingsley, tuttavia, immagina che Sinesio incontri addirittura sant'Agostino, Sua Santità di Ippona. È evidente che egli scriveva nei pacifici tempi della buona regina Vittoria. Se fosse vissuto nei nostri anni turbolenti e, per esempio, avesse preso parte alla lotta contro l'*Afrika Korps* di Rommel, avrebbe potuto ricordare le infinite sabbie desertiche che dividono la Cirenaica greca di Sinesio dall'Africa latina di sant'Agostino. Benché contemporanei[1], era impossibile che i due uomini si incontrassero. Non solo per la distanza, ma anche per l'esistenza che dovevano condurre e per il diverso ambiente culturale che li teneva lontani l'uno dall'altro.

Agostino non ebbe mai tutte le occasioni favorevoli che si presentarono a Sinesio. Latino, di umili natali, fu obbligato dalle circostanze a porre fine ben presto alla propria educazione. In filosofia fu un autodidatta, e quando si avvicinò ad essa fu principalmente con l'aiuto di un dilettante come Cicerone. Non fu mai in condizione di fruire di tutti i vantaggi che Alessandria poteva offrire al gentiluomo cirenaico: un'educazione sistematica e completa che includeva un'iniziazione metodica alla tradizione filosofica piú autentica. Se gli storici potessero permettersi anch'essi di sognare, potrebbero cercare di immaginare come avrebbe sfruttato queste circostanze un uomo di genio, dotato di straordinarie doti speculative, come Agostino.

Dobbiamo spingerci sino a dire che Sinesio non meritava i vantaggi che gli toccarono? Il primo dovere di uno storico è di affrontare i fatti, e noi non dobbiamo sopravvalutare il nostro eroe; egli fu ben lungi dall'essere una figura di primo piano. È assai piú interessante per quello che ci rivela, o meglio, per gli sguardi che ci permette di gettare (la sua opera, come si è detto, non è di facile interpretazione) sulla civiltà cui appartiene, che non per i risultati da lui ottenuti in quanto pensatore originale.

[1] Sant'Agostino, come è noto, visse dal 354 al 430; Sinesio, secondo il suo biografo piú recente, LACOMBRADE (*Synésios de Cyrène ecc.* cit., pp. 12, 252, 273), dal 370 al 413.

Non fu tanto un filosofo, nel senso stretto della parola, quanto un retore; che sia eccelso in questa qualità lo sappiamo fin troppo bene: era davvero l'erede della seconda sofistica. Scrisse molte lettere, e i bizantini, nel loro amore per la forma, lo considerarono a ragione un maestro. Fu anche poeta; eccettuate le lettere personali, quelli tra le sue opere che piú ci commuovono per l'elevatezza del tono sono gli *Inni*[1].

Dei suoi trattati, il solo che si potrebbe forse considerare un saggio filosofico, il *De insomniis*[2], delude qualora lo si analizzi. Bisogna essere indulgenti come Charles Lacombrade per trovarvi veri e propri problemi metafisici. Il problema affrontato è quello di scoprire « sino a che punto la coscienza individuale costituita da un agglomerato di immagini, tipico di una data anima, possa sopravvivere all'annullamento dell'essere fisico »[3]; si tratta, in altri termini, del rapporto tra la coscienza e la persona individuale, la psicofisiologia e l'antropologia. In realtà, però, Sinesio non affronta mai veramente il suo problema; la discussione è troncata a metà. Quando arriva a discutere il fenomeno della divinazione per mezzo dei sogni[4], sebbene riesca a mostrare con efficacia come le esperienze passate e presenti si riflettano nell'immaginazione[5], pure non affronta il problema fondamentale di come gli eventi futuri, ancora inesistenti, possano proiettare nei nostri sogni le loro immagini, « onde avanzate (προκυλινδήματα) di cose non ancora presenti, efflorescenze di natura ancora incompiuta... »[6]. Invece di esaminare questo fenomeno misterioso, Sinesio abbandona la speculazione astratta e passa ai fatti pratici, insistendo sull'importanza di una tecnica esatta, che egli prende subito a lodare, da buon retore, con un ἐγκώμιον[7].

Per averne conferma basta sfogliare le pagine delle sue opere. Non troviamo niente che si possa paragonare alla conoscenza degli autori antichi sfoggiata da un Porfirio o da un Proclo, per non parlare dei commenti eruditi sui matematici classici, Euclide e Tolomeo, o sui grandi filosofi, Platone e Aristotele (benché egli chiamasse questi ultimi sue « guide »: ἡγεμόνες)[8]. Nel migliore dei casi Sinesio resta dunque uno di quei retori dotati di qualche cognizione filosofica, che ne attingono una cultura generale di base e una serie di idee egualmente generiche (θέσεις) utilizzabili come materiale per l'*inventio*. Egli si trova a mezza strada tra

[1] Vi è una traduzione francese degli *Inni* fatta da Mario Meunier (Paris 1947), che fu il segretario di Rodin dopo Rainer Maria Rilke.
[2] *Synesii Cyrenensis... Opuscula*, ed. N. Terzaghi, Roma 1944, pp. 143-89.
[3] LACOMBRADE, *Synésios de Cyrène ecc.* cit., p. 161.
[4] *De insomniis*: Terzaghi, 15, p. 177. 7; Petavius, p. 149B.
[5] *De insomniis*: Terzaghi, p. 177. 21; Petavius, p. 149C.
[6] *De insomniis*: Terzaghi, p. 178. 3-4; Petavius, p. 149D.
[7] *De insomniis*: Terzaghi, 16, p. 178. 10 sgg.; Petavius, X-XI. 150AB.
[8] *De regno*: Terzaghi, 8, p. 17. 9; Petavius, IV. 8.

le due forme tipiche della cultura classica: la retorica e la filosofia. In epoca romana vi erano molti scrittori che, seguendo una distinzione fatta da Filostrato e a cui Sinesio accenna all'inizio del suo *Dione*[1], cercavano di differenziarsi dai puri *literati*[2], ossia dai semplici retori, senza peraltro riuscire a diventare filosofi nella misura in cui avrebbero voluto o preteso di essere. Si può pensare a Filone di Larissa, uno dei maestri di Cicerone, a Dione di Prusa, che venne a lungo studiato come un modello e fu spesso imitato da Sinesio, a Favorino di Arles, o, per tenersi piú vicino al suo tempo, a Temistio e all'imperatore Giuliano[3].

Se nonostante tutto vale la pena di studiare Sinesio ancora oggi è perché egli aveva seguito un corso regolare di filosofia e può pertanto fornirci informazioni indirette sull'insegnamento della filosofia ad Alessandria, che con Atene era allora il maggior centro di educazione e di pratica filosofica nel secolo V. Egli ci permette di gettare uno sguardo su un'altra versione del tardo neoplatonismo, che, a differenza di quello ateniese, non era rigidamente ostile al cristianesimo.

Sinora abbiamo evitato con cura di usare le parole « scuola » o « università », parlando di Alessandria; se ne è fatto uso e abuso troppo spesso senza definirle chiaramente. Nella cultura francese ciò è dovuto all'eredità lasciata dal vecchio eclettismo di Victor Cousin[4]; a lungo è stato di moda scrivere con magniloquenza di una « scuola di Alessandria », gloriosa e potente[5], cui apparteneva, almeno come precursore, Filone Ebreo, e che vantava tutte le migliori intelligenze dell'ultimo periodo dell'antichità, da Ammonio Sacca a Plotino, da Porfirio a Giamblico e ai loro seguaci.

Ma possiamo permetterci, noi storici, di parlare di *una* scuola di Alessandria? Non è certo possibile in senso istituzionale, quasi un centro di insegnamento organizzato, sul tipo di quello esistito in Atene dalla fine del secolo IV a. C. Non c'era ad Alessandria niente che potesse essere paragonato a quelle confraternite religiose o « thiasoi » delle Muse[6], quali

[1] *Dion*: Terzaghi, I, p. 233; Petavius, p. 35A.

[2] Come talora lo stesso Sinesio, per esempio nel suo *Elogio della calvizie*: Terzaghi, pp. 190-232. Petavius, pp. 63-87.

[3] Cfr. la mia *History of Education in Antiquity*, London - New York 1956, pp. 210-12.

[4] Lo stesso è successo, fino a tempi recenti, in Inghilterra; cfr. per esempio A. FITZGERALD, *Essays*, I. 20 sgg.; *Introduction*: *The School of Alexandria*...

[5] J. BARTHÉLEMY-SAINT-HILAIRE (il traduttore di Aristotele), *De l'Ecole d'Alexandrie*, Paris 1845; É. VACHEROT, *Histoire critique de l'Ecole d'Alexandrie*, 3 voll., Paris 1846; J. SIMON (il famoso statista): « Alexandrie (Ecole d'-) », in A. FRANCK, *Dictionnaire des sciences philosophiques*, 2ª ed., Paris 1875. Edouard Herriot, prima di dedicarsi a *Madame Recamier* (1904), tema senza dubbio piú attrante, e di diventare il gran vecchio della politica francese, aveva trovato il tempo di scrivere *Philon le Juif*, un saggio sulla scuola ebraica di Alessandria (Paris 1898).

[6] Questa istituzione è stata studiata accuratamente da P. BOYANCÉ, *Le culte des Muses chez les philosophes grecs*, Paris 1936, pp. 249-327.

l'Accademia, il Liceo e piú tardi il Giardino e la Stoa, in cui le funzioni di capo di una scuola si tramandava da maestro a discepolo, in una linea diretta di successione (διαδοχή). Abbiamo una lista di una tale διαδοχή tra i neoplatonici di Atene, dove da Plutarco il Grande, che morí nel 431-432, fino a Damascio e a Simplicio, che vennero cacciati da Giustiniano nel 529, possiamo seguire la carriera di nove capi della scuola per sette generazioni (si veda la tavola a p. 174). In questo caso si può quindi parlare di una scuola neoplatonica di Atene; il solo problema che rimane è di sapere sino a che punto questi maestri fossero i diretti e legittimi eredi degli *scolarchi* dell'Accademia, i discendenti di Platone e dei suoi successori, Speusippo, Senocrate, Polemone ecc. Le nostre conoscenze hanno molte, troppe lacune per permetterci di risolvere in modo certo questo problema[1].

In Alessandria, però, non vi fu niente di paragonabile alla situazione che abbiamo descritto, almeno sino alla fine del secolo v. Plotino vi seguí le lezioni di Ammonio Sacca, ma dopo il 244-46 lasciò Alessandria per Roma e per l'Italia, dove il siro Porfirio divenne suo allievo. A Porfirio succedette un altro siro, Giamblico di Calcide, o almeno gli succedette in senso dottrinario, perché i dati biografici che abbiamo sono troppo scarsi per stabilire con certezza dove Giamblico sia stato educato e dove abbia insegnato[2].

Senza rapporto con questa serie, tuttavia, ci appare improvvisamente, verso la fine del secolo IV, Teone, il padre di Ipazia. Il breve cenno su di lui nella *Suda*[3] lo situa in Alessandria al tempo dell'imperatore Teodosio (379-95) e lo pone in rapporto con il Museum (Θέων, ὁ ἐκ τοῦ Μουσείου). In quanto storici dell'istruzione nell'antichità, anche noi ci siamo spesso trovati di fronte, come tanti altri, al tormentoso problema del Museum di Alessandria. La nostra curiosità rimane inappagata, ma almeno una cosa è certa: non abbiamo diritto di parlarne semplicemente come di un'università[4]. Bisogna immaginarsi piuttosto un'istituzione sul tipo di un Institute for Advanced Study o di un Centre National de la

[1] Basta guardare gli spazi vuoti e i punti interrogativi nella tavola *Sukzession der Scholarchen*, compilata da K. Prächter, in F. UEBERWEG, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, I, 12ª ed., Berlin 1926, p. 666.

[2] Non credo che le nostre conoscenze su questo punto si siano molto accresciute dall'epoca di E. ZELLER, *Die Philosophie der Griechen*, III. II (4ª e 5ª ed., Leipzig 1909-23), p. 236, note 1 e 3. Quando EUNAPIO, *Vitae sophistarum* (ed. Boissonade, p. 458), ci dice che Giamblico, dopo aver abbandonato il suo primo maestro Anatolio, «si volse a Porfirio», non dobbiamo concluderne necessariamente che egli si recò di persona a sentire le lezioni di quest'ultimo; potrebbe darsi che si limitasse a studiare i suoi libri.

[3] È meglio non scrivere piú *Suida*, per quanto oscuro sia il nome, o la sigla *Suda* dato dalla tradizione manoscritta a questa famosa enciclopedia bizantina: su Teone, Θ 205 (ed. Adler, II. 702).

[4] Nemmeno facendo uso di caute «virgolette», come fa per esempio il LACOMBRADE, *Synésios de Cyrène ecc.* cit., p. 39.

Recherche Scientifique: una comunità di studiosi sovvenzionati dallo Stato perché si dedichino ai loro studi. Possiamo pensare anche che essi abbiano insegnato ed educato allievi, benché questa congettura sia basata piú sulla natura della specie (*bonum diffusivum sui...*) e sul noto amore dei Greci per l'educazione, che non su una documentazione precisa[1].

Abbiamo però cercato di esplorare anche un'altra via. Può essere che vi fossero in Alessandria cattedre municipali di filosofia, come vi erano cattedre di retorica nelle città principali dell'Impero[2]. È possibile che la città di Alessandria, orgogliosa e ricca qual era, non abbia insistito per avere l'equivalente di ciò che la munificenza imperiale aveva assicurato alla sua rivale Atene sin dal tempo di Marco Aurelio: quattro cattedre di filosofia, una per ognuna delle quattro grandi scuole, platonica, aristotelica, stoica ed epicurea? Bisogna ammettere che, posta cosí, la nostra ipotesi si trova di fronte a molte incertezze, a cominciare dalla nota di Eusebio di Cesarea ad Anatolio, il futuro vescovo di Laodicea[3]. Tuttavia, che siano esistite cattedre del genere è certo, anche se non sappiamo se fossero quattro e se ognuna di esse avesse la sua ininterrotta *diadoché*. Una di queste cattedre era tenuta da Ipazia. La frase usata dalla *Suda* per definire la sua attività di insegnante: « essa fu designata ufficialmente a spiegare le dottrine di Platone, Aristotele, ecc. », ἐξηγεῖτο δημοσίᾳ[4] è, a mio modo di vedere, l'equivalente esatto della formula che sant'Agostino usa accennando alle sue funzioni a Cartagine: « cum ego rhetoricam ibi professus publica schola uterer »[5].

Bisognerebbe quindi fare attenzione a parlare del museo o della università o scuola di Alessandria: tutto ciò che sappiamo, allo stato presente delle nostre conoscenze, è che in Alessandria, dal secolo IV al VI, vi furono filosofi e professori di filosofia. Con grande sorpresa abbiamo trovato in un papiro, risalente, per quanto ne sappiamo, ai tempi dell'imperatore Anastasio (491-518), le parole « musei » e, pare (il papiro è molto guasto e quasi illeggibile), « accademie » al plurale, citate in un passo in cui si descrivono queste attività pedagogiche come se si trattasse di varie « scuole » rivali condotte con metodi paralleli[6]. Considerando nel suo complesso la storia di questa attività, è possibile compilare una lista cronologica dei piú famosi filosofi alessandrini e porli a fianco dei neoplato-

[1] Cfr. la mia *History of Education ecc.* cit., pp. 189-90.
[2] *History of Education ecc.* cit., p. 305.
[3] *History of Education ecc.* cit., pp. 190, 303, n. 10, e prima in *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, p. 217, n. 8 con riferimento a EUSEBIO DI CESAREA, *Hist. Eccl.*, VII. XXXII. 6.
[4] *Suda*, Y 166 (ed. Adler, IV. 644. 17).
[5] *Conf.*, VI. 7. 11.
[6] P. Cairo Maspéro 67295. I. 15, μουσείους, 13, ἀκαδημίας (?); III. 51, edito per la prima volta in *Horapollon et la fin du paganisme égyptien*, in «B. I. F. A. O.», XI (1914), pp. 163-93 (una protesta *propter res amotas* fatta contro la moglie adultera da Orapollo il giovane).

nici di Atene (si veda la tavola a p. 174). Questa lista però non mostra una discendenza diretta, una continua *diadoché*, come quella ateniese.

Ipazia fu la figlia e insieme l'allieva di Teone [1], ma subito dopo di lei la successione venne interrotta. Nella generazione seguente, Ierocle, dopo essere stato istruito alla scuola di Plutarco in Atene, si stabilí ad Alessandria. Piú tardi Ermia, contemporaneo di Proclo nella scuola di Siriano ad Atene, fece lo stesso e anche il figlio Ammonio andò a studiare ad Atene prima di tornare a stabilirsi nella città natale. Soltanto a partire da questo Ammonio figlio di Ermia possiamo rintracciare una serie ininterrotta per due generazioni sino a David e Elia, i commentatori di Aristotele.

Tuttavia, dopo aver soddisfatto con queste osservazioni gli scrupoli dello storico, rimane sempre il fatto che si svolse una grande attività filosofica ad Alessandria durante questo lungo lasso di tempo, e che il pensiero e l'insegnamento filosofico si svilupparono in un'atmosfera ben diversa da quella, ad esempio, di Atene nello stesso periodo. Naturalmente non è possibile opporre *toto caelo* i due ambienti. Come è stato posto in rilievo di recente dal reverendo H. D. Saffrey [2], tra di essi vi furono scambi stretti e frequenti. Vi erano, come si è visto, i legami che uniscono i maestri ai discepoli, dato che tre filosofi alessandrini avevano studiato ad Atene; vi erano legami di origine, dato che due maestri ateniesi, Siriano e Isidoro, erano alessandrini di nascita; vi erano legami di famiglia e di amicizia: Ermia sposò Edesia, parente di Siriano, maestro di Proclo e grande amico dello zio materno di Isidoro, il successore di Proclo.

Nonostante tutto, però, vi erano differenze considerevoli fra Atene e Alessandria; vi era anzi un elemento di rivalità, qualcosa di simile ai rapporti fra Oxford e Cambridge, fra Harvard e Yale. Sinesio lo testimonia in modo divertente. Istruito alla scuola di Ipazia, egli si recò a visitare da turista la famosa città di Atene. In una lettera al fratello, mette in ridicolo la decadenza degli studi filosofici ateniesi, rappresentati da due trascurabili «plutarchiani» (a quel che sembra Siriano e uno dei suoi colleghi): «Atene non ha piú niente di sublime, eccettuati i nomi famosi del paese. Proprio come di una vittima sacrificata sul fuoco non rimane che la pelle per aiutarci a ricostruire l'immagine della creatura vi-

[1] Come è affermato nella voce della *Suda* (ed. Adler, IV. 644. 14). In genere si suppone che questa notizia provenga dalla *Vita Isidori*; se ne veda il tentativo di ricostruzione (in traduzione tedesca) di R. ASMUS, *Das Leben des Philosophen Isidoros von Damaskios aus Damaskos*, Leipzig 1911, che con grande abilità interpola dei frammenti estratti dalla *Suda* con le citazioni della *Vita* riportate in FOZIO, *Bibliotheca*, cod. n. 181, e specialmente n. 242. Naturalmente queste attribuzioni e ricostruzioni sono in gran parte congetturali.

[2] *Le chrétien Jean Philopon et la survivance de l'Ecole d'Alexandrie au VI^e siècle*, in «Revue des Etudes Grecques», LXVII (1954), pp. 396-410.

va... La filosofia ha abbandonato questi luoghi...» È in Egitto che essa ormai prospera, grazie alla feconda sapienza di Ipazia![1].

Da parte ateniese, Damascio replicò solo piú tardi a questi scherzi confrontando Isidoro con Ipazia: «Vi era tra di loro una grande differenza; non solo per ciò che distingue un uomo da una donna, ma ancor piú per ciò che distingue un semplice geometra da un vero filosofo»[2], il che forse significa, in parole povere, che Isidoro non sapeva nulla di matematica.

Tuttavia non era soltanto questa rivalità, fin troppo umana, a dividere le due scuole. Vi era anche una differenza nell'orientamento del pensiero, nel clima spirituale, e questo si nota soprattutto nel conflitto tra il paganesimo e il cristianesimo. È noto che nella scuola di Atene paganesimo e neoplatonismo divennero di generazione in generazione sempre piú legati; lo sviluppo era già cominciato e lo si può scorgere chiaramente in Plotino e poi in Porfirio e Giamblico. Col passare del tempo i neoplatonici di Atene si compromisero sempre piú con il paganesimo, con tutto il paganesimo, perfino – e soprattutto – con il paganesimo nelle sue forme piú popolari, piú oscure e meno razionali, vale a dire con la teurgia, la magia e le scienze occulte. È comprensibile che Giustiniano nel chiudere la scuola di Atene abbia ritenuto di compiere un passo decisivo nella campagna contro le ultime roccaforti della vecchia religione[3]. Damascio, Simplicio e gli altri discepoli preferirono l'esilio alla conversione e cercarono rifugio presso il re sassanide Khusràw. In modo abbastanza sorprendente apprendiamo dagli autori arabi che una parte della loro filosofia pagano-teurgica rimase presso i Sabi di Harrān fino al secolo XII[4].

Ad Alessandria, secondo me, la situazione era diversa. È vero che, quantunque la Chiesa cristiana fosse attiva e prospera, il paganesimo non era stato eliminato completamente dalla grande metropoli, certamente non nelle cerchie colte[5]. Ancora per lungo tempo ci sarebbero stati pagani convinti e ferventi. Il fanatismo non era certo monopolio cri-

[1] SINESIO, *Ep.*, CXXXVI (Petavius, p. 272).

[2] DAMASCIO, *Vita Isidori*, ed. Westermann, § 164, in FOZIO, *Bibliotheca*, cod. n. 242, p. 346 (ed. Bekker, B 13 sgg.). La nostra interpretazione di questo passo è tratta da quella di P. TANNERY, *Mémoires scientifiques*, I, Paris 1912, pp. 75-76.

[3] E. STEIN, *Histoire du Bas-Empire*, II, Paris-Bruxelles 1949, pp. 369-73.

[4] È ora che un arabista esperto ci dia su questo argomento affascinante un libro piú accessibile dell'opera vecchia e confusa di D. CHWOLSOHN, *Die Ssabier und der Ssabismus*, 2 voll., Sankt Petersburg 1856.

[5] Questo è stato posto bene in rilievo da J. Maspéro, il fortunato editore del P. Beaugé 67295, nel suo articolo del 1914; tuttavia, nell'entusiasmo per l'importanza del documento, egli ha forse esagerato un po' il peso dell'elemento pagano nelle cerchie colte di Alessandria alla fine del secolo V; cfr. le giuste critiche del SAFFREY, *Le chrétien Jean Philopon ecc.* cit., p. 399. Anche R. RÈMONDON, *L'Egypte et la suprême résistance du Christianisme (Vᵉ-VIIᵉ siècles)*, in «B. I. F. A. O.», LI (1952), pp. 63-78, segue il Maspéro troppo da vicino.

stiano, esisteva anche nel campo opposto. Uno storico deve tener presente la barbarie dei tempi, il carattere violento degli Egiziani, la turbolenza tradizionale della vita alessandrina. Zaccaria lo scolastico, un vivace e acuto testimone, ricorda nella sua *Vita* di Severo di Antiochia, il futuro patriarca monofisita[1], un episodio significativo accaduto intorno al 485-487[2], quasi un secolo dopo i tempi di Sinesio[3]. Egli racconta come gli studenti pagani di Alessandria linciassero uno dei loro compagni, Paralio, che stava per convertirsi al cristianesimo, perché aveva osato insultare in pubblico la grande dea Iside[4]. Lo stesso passo, però, ci mostra come in quel tempo vivessero accanto ai pagani e, a parte questi incidenti, coesistessero con loro senza troppe difficoltà, gruppi di pii cristiani caritatevoli, organizzati in confraternite missionarie al servizio della Chiesa, chiamati in greco alessandrino φιλόπονοι[5]. Anche il corpo dei professori non era meno eterogeneo; insieme con il grammatico Orapollo il giovane[6], pagano per nascita e per convinzione, Zaccaria cita un professore di retorica, Aftonio « che era cristiano e aveva molti studenti »[7].

Si può obiettare che tutto questo riguarda gli studi letterari, fioriti, almeno per quanto riguarda l'insegnamento superiore, ad Alessandria[8], come ad Atene e a Roma, in un'atmosfera di perfetta neutralità religiosa sin dalla metà del secolo IV[9]. Ma Alessandria si differenzia da Atene perché questa neutralità vi si realizzò anche nelle scuole filosofiche. È vero che soltanto con Giovanni Filopono[10] i maestri del cristianesimo poterono ottenere cattedre di filosofia e assumere una posizione di guida in modo definitivo. È però un segno dei tempi il fatto che in quello stesso anno 529 in cui l'imperatore cristiano, Giustiniano, chiuse la scuola pagana di Atene, Giovanni scrisse il suo trattato *De aeternitate mundi* contro Proclo e in difesa del dogma cristiano della creazione dell'universo nel tempo. È questo il tipo di professione di fede che può avere contribuito a ri-

[1] Dopo l'opera di monsignor J. LEBON, *Le monophysisme sévérien*, Louvain 1909, la parola va usata con cautela; forse bisognerebbe accontentarsi di dire « anticalcedonio ».

[2] M. A. KUGENER, in « Revue de l'Orient Chrétien », V (1900), p. 205.

[3] Il che la pone intorno al 393-94 e dopo; LACOMBRADE, *Synésios de Cyrène ecc.* cit., p. 38.

[4] ZACCARIA, *Vita Severi*, ed. Kugener (*Patrologia Orientalis*, II), p. 23.

[5] Cfr. anche SAFFREY, *Le chrétien Jean Philopon ecc.* cit., p. 403 e la bibliografia precedente, *ibid.*, nota 2.

[6] ZACCARIA, *Vita Severi*, ed. Kugener, p. 15 (cfr. pp. 16 e 22); si tratta davvero di Orapollo il giovane, che il Maspéro, seguendo la *Suda* (Z 159 [ed. Adler, III. 615]), distingue a ragione da Orapollo il vecchio, senza dubbio suo nonno, che era un grammatico sotto l'imperatore Teodosio (*ibid.*, II. 408-50). Benché talora si parli di lui come « filosofo » (STEFANO DI BISANZIO, s. v.; P. Cairo Maspéro 67295, I, 14; III, p. 51), non vi è dubbio che prima di tutto egli fosse un professore di grammatica, come il suo omonimo e predecessore: la testimonianza di Zaccaria è definitiva (l'editore, Kugener, osserva [p. 15]: « le parole "grammatico, grammatica" sono sempre rappresentate nel testo siriaco [cioè nella nostra *Vita*] con i termini greci γραμματικός, γραμματική »).

[7] ZACCARIA, *Vita Severi*, p. 25.

[8] Come è mostrato dai dati citati della *Vita Severi*, almeno per la fine del secolo.

[9] Cfr. la mia *History of Education ecc.* cit., pp. 322-26.

[10] Si rimanda di nuovo il lettore all'articolo di H. D. Saffrey.

sparmiare alla filosofia alessandrina le difficoltà da cui fu sopraffatta la sua rivale di Atene[1].

Già il maestro pagano di Giovanni, però, Ammonio, era stato costretto a scendere a un compromesso con i cristiani, concordando una specie di *modus vivendi* con il loro patriarca[2], e il pagano Damascio glielo rimproverò aspramente[3]. Inoltre, anche nella generazione precedente, la filosofia neoplatonica di Ierocle si era andata a poco a poco avvicinando alle posizioni cristiane; secondo questo pensatore il Demiurgo non era piú un'ipostasi subordinata (in Plotino questa funzione era compiuta dal *nous*, la seconda ipostasi); esso veniva identificato con Dio, il solo Dio, il Dio creatore degli ebrei e dei cristiani[4]. E Ierocle, come Ammonio, aveva avuto discepoli cristiani: Enea di Gaza, per esempio, il noto esponente del neoplatonismo cristianizzato[5]. Alla luce di questo atteggiamento tollerante verso la nuova religione, i filosofi pagani fanatici non sembrano molto importanti[6], fatta eccezione per Siriano e Isidoro che, proprio perché cercavano un ambiente piú consono alle loro idee, lasciarono Alessandria per Atene.

I dati fornitici da Sinesio, per quanto difficili da giudicare, sono importanti perché ci rivelano uno stadio piú antico del neoplatonismo alessandrino sulla via della confluenza con il cristianesimo. Giudicandolo dal riflesso che ebbe in Sinesio, l'insegnamento di Ipazia aveva già iniziato negli anni 390-400 una reazione contro l'estremismo, contro gli aspetti piú tenebrosi del paganesimo, cui indulgeva, come si è visto, la scuola di Atene ancor prima di sprofondare nell'ultima degenerazione dei Sabi, cui accennano Dimishki e Mas'udi: « il tempio che essi dedicarono al pianeta Giove era di forma triangolare con un tetto piramidale: era fatto di pietra verde e aveva nel mezzo un idolo di stagno, seduto su un trono con otto scalini: a lui fu sacrificato un bambino... »[7].

Naturalmente Sinesio non assunse un atteggiamento indiscriminata-

[1] Questo fatto è già stato posto in rilievo da P. TANNERY nel suo eccellente articolo del 1896, *Sur la religion des derniers mathématiciens de l'Antiquité*, ristampato in *Mémoires scientifiques* cit., II. 532.

[2] DAMASCIO, *Vita Isidori*, ed. Westermann, § 292 (cfr. 179), cioè FOZIO, *Bibliotheca*, cod. n. 242, p. 352. 11 sgg. (ed. Bekker, p. 347. 19).

[3] Per l'interpretazione di questi testi frammentari e difficili, cfr. da ultimo SAFFREY, *Le chrétien Jean Philopon ecc.* cit., pp. 400-1.

[4] Se si accetta l'interpretazione delle idee di Ierocle proposta da K. PRÄCHTER, *Christlich-neuplatonische Beziehungen*, in «Byzantinische Zeitschr.», XXI (1912), pp. 1-27.

[5] In questo campo mi sono giovato delle ricerche della mia allieva Marie-Jeanne Turlot.

[6] J. Maspéro ha varcato i limiti dei suoi documenti con l'affermazione, riferita a Orapollo il giovane: «Son nom est célèbre dans l'histoire de l'ecole d'Alexandrie» («B. I. F. A. O.», XI [1914], p. 176); ancora una volta i nostri documenti ci provano che questo «filosofo» è stato in primo luogo un professore di grammatica.

[7] MAS'UDI, *Les Prairies d'Or*, IV. 61-71 (ed. Barbier de Meynard); DIMISHKI, *Cosmography*, pp. 39-48 (ed. Mehren).

mente negativo nei confronti delle scienze occulte: non sarebbe stato un uomo della *Spätantike* se lo avesse fatto. Persino Teone, il padre di Ipazia, che era innanzitutto un matematico, aveva sentito il bisogno di scrivere un trattato *Sui presagi, sull'osservazione degli uccelli e sulla voce dei corvi*[1]. Anche Sinesio, però, accettò le tecniche piú innocenti della divinazione come l'oniromanzia. Senza dubbio ciò era in parte dovuto a prudenza politica[2], ma vi traspare anche un certo razionalismo. Egli conosceva i classici dell'occultismo, come ad esempio *Gli oracoli caldei*, con il commento di Porfirio in particolare[3]; ma non siamo riusciti a trovar niente di analogo a quella *diadoché* teurgica tramandata da donne, di cui parla Marino nella sua vita di Proclo; di quest'ultimo si dice che abbia ricevuto la sua iniziazione ai riti caldei da Asclepigenia, figlia di Plutarco[4].

Si può dunque osservare in Alessandria un certo razionalismo. Mentre il neoplatonismo ateniese continuò ad accentuare le tendenze occultistiche introdottevi dai primi seguaci di Plotino, appare chiaro dagli sviluppi della filosofia di Sinesio che gli alessandrini reagirono contro di esse. Plutarco accettò e arricchí l'eredità di Giamblico[5], ma Sinesio ruppe i ponti con essa e tornò a Porfirio. Come si è già detto, ciò che conta all'inizio di ogni movimento filosofico è il suo corso, la sua direzione, il suo slancio. Allontanarsi da Giamblico (e su un punto cosí importante come quello della teurgia), tornare a Porfirio, significava voltare le spalle al paganesimo contemporaneo e avviarsi verso il cristianesimo[6]. È vero che Porfirio era ancora, anzi era già attratto da questi vicoli ciechi della religione della tarda antichità; però assai meno di Giamblico e dei suoi successori[7]. Ciò che Sinesio prese da Porfirio non fu la polemica anticristiana, né la *Filosofia degli oracoli*[8], ma quello che egli poteva piú facilmen-

[1] Voce nella *Suda*, Θ 205 (ed. Adler, II. 702). Cfr. SINESIO, *De insomniis*: Terzaghi, 2, p. 146. 9-10, Petavius, p. 132B.

[2] SINESIO, *De insomniis*: Terzaghi, 12, p. 169. 14 sgg.; Petavius, p. 145A: «Per non parlare che di quelle cose che da ultimo avevano affollato le prigioni...»; *ibid.*: Terzaghi, pp. 170. 11 sgg.; Petavius, p. 145CD: «Le leggi di un governo malizioso non la proibiscono...» (l'oneiromanzia).

[3] Riferimenti ad essi si hanno nel *De insomniis*: Terzaghi, 4, p. 151. 16-17, Petavius, p. 135B; Terzaghi, 7, p. 158. 4-6, Petavius, p. 138B; Terzaghi, 9, p. 161. 15-16, Petavius, p. 140D.

[4] MARINO, *Vita Procli*, ed. Fabricius, 28, p. 68.

[5] Quel che rimane oscuro, allo stato presente delle nostre conoscenze (come del resto anche per i rapporti tra Porfirio e Giamblico), è il modo in cui si è stabilito storicamente questo legame tra Giamblico e Plutarco; è possibile che il secondo abbia avuto per maestro uno degli allievi del primo (si è proposto Crisanzio o Teodoro di Asine: cfr. ZELLER, *Die Philosophie der Griechen* cit., p. 805, nota 1)? O il rapporto fu reso possibile da una letteratura intermedia?

[6] Cfr. la mia nota in «Revue des Etudes Grecques», LXV (1952), p. 481.

[7] Ciò è ben noto: cfr. (dopo J. Bidez, W. Lang, e P. Courcelle), LACOMBRADE, *Synésios de Cyrène ecc.* cit., pp. 63, 165, 213.

[8] Che secondo il recente suggerimento di J. O. Meara dovremmo trovare nel *De regressu animae*, citato per esteso da sant'Agostino: *Porphyry's Philosophy from Oracles in Augustine*, Paris 1959.

te « infléchir vers la doctrine chrétienne »[1], il che significa in sostanza quello che vi era di piú razionale nella sua opera.

L'educazione ricevuta da Sinesio si basava su due discipline principali: logica aristotelica e matematica. Per quel che riguarda la prima, Porfirio aveva aperto la via con la sua famosa *Isagoge* alle *Categorie*, e sappiamo bene la parte che Alessandria avrebbe avuto nella compilazione dei *Commentaria in Aristotelem Graeca*. Per la matematica, Ipazia continuò, come si è visto, la tradizione inaugurata dal padre Teone, commentatore di Arato, Euclide e Tolomeo[2]; a sua volta essa si occupò di Diofanto, Apollonio e del « canone astronomico »[3]. Lo stesso Sinesio, questo gentiluomo di campagna, nei momenti di riposo dalla caccia si dedica a ricerche di carattere razionale. Egli disegnò un « astrolabio », cioè una carta celeste, una proiezione conica della sfera delle stelle[4], e anche un « idroscopio », vale a dire un aerometro, con un galleggiante pesante che permetteva di misurare il peso specifico dei fluidi per mezzo di una semplice classificazione[5].

A che punto si era arrivati, dunque, nello sviluppo dei rapporti tra pagani e cristiani nella scuola, o nell'ambiente filosofico di Alessandria, quando Sinesio era ancora giovane? Secondo me, anche allora si può parlare con Prächter di una *neutral-philosophische Anstalt*[6]. Allievi cristiani seguivano le lezioni di un professore pagano, in questo caso Ipazia, come avrebbero fatto piú tardi ai tempi di Enea di Gaza e di Giovanni Filopono. Tra i coetanei di Sinesio vi era perfino un uomo di chiesa, un diacono: si è cercato di identificarlo nel futuro sant'Isidoro di Pelusio[7]. Già allora si trattava di un gruppo molto eterogeneo.

Quanto allo stesso Sinesio, è possibile che egli provenisse da una famiglia cristiana. Il fratello Evoptio, che con ogni probabilità gli succedette nel seggio episcopale di Tolemaide, gli serví da interprete con il patriarca Teofilo nel 410...[8]. Si è già detto come sia difficile e delicato cercare di spiegare l'opera di Sinesio e di interpretare correttamente i dati da lui forniti. Non si può far niente di meglio, perciò, che moltiplicare una serie di ipotesi non troppo sicure. Abbiamo di suo almeno una dichiarazione esplicita, la *Lettera 105*, che è giustamente famosa. Fu scritta nel

[1] LACOMBRADE, *Synésios de Cyrène ecc.* cit., p. 168; cfr. pp. 49, 158, 165-66.

[2] La voce già citata della *Suda* su Teone; LACOMBRADE, *Synésios de Cyrène ecc.* cit., p. 40.

[3] *Suda*, Y 166 (ed. Adler, IV. 644. 3-5); LACOMBRADE, *Synésios de Cyrène ecc.* cit., pp. 41-42.

[4] SINESIO, *Ad Paeonium*: Terzaghi, pp. 132-42; Petavius, pp. 307B-313C: lo strumento è stato identificato da P. TANNERY, *Recherches sur l'histoire de l'astronomie ancienne*, Paris 1893, pp. 50 sgg.

[5] SINESIO, *Ep.*, XV (Petavius, p. 72); cfr. LACOMBRADE, *Synésios de Cyrène ecc.* cit., pp. 42-43.

[6] F. ÜBERWEG-K. PRÄCHTER, *Grundriss ecc.* cit., I, pp. 635, 638-39; cfr. anche K. PRÄCHTER, in PAULY-WISSOWA, *R. E.*, s. v. « Hypatia », col. 245.

[7] SINESIO, *Ep.*, CXLIII (Petavius, p. 281): per l'identificazione, proposta con ogni cautela, cfr. LACOMBRADE, *Synésios de Cyrène ecc.* cit., pp. 54-55.

[8] SINESIO, *Ep.*, CV (Petavius, pp. 246 sgg.).

410 a suo fratello, in forma di lettera aperta destinata a venir letta anche dal vescovo di Alessandria, e in essa Sinesio mostra tutta la sua ripugnanza ad accettare la dignità episcopale che gli era stata appena conferita[1].

Per capirla occorre rifiutare l'abusata contrapposizione di ellenismo e cristianesimo. Troppo spesso si è affermato che questa lettera prova come Sinesio fosse ancora pagano quando venne eletto vescovo contro la sua volontà. Per parte nostra abbiamo replicato che non bisogna confondere vocazione con conversione[2]. Sappiamo che Sinesio ha protestato contro una carica ecclesiastica non desiderata; egli non parla, però, della sua ammissione in seno alla Chiesa, del suo battesimo.

È molto probabile che non fosse ancora battezzato, ma in questo non vi è niente di strano, visto che il tardo battesimo degli adulti era a quel tempo tutt'altro che eccezionale[3]. Il fatto che il suo matrimonio, risalente al 403[4], fosse stato solennizzato dalla « mano benedetta » del vescovo Teofilo di Alessandria[5], prova che a quell'epoca era per lo meno un catecumeno[6]. Vi è poi un altro documento che ci consente di scandagliare le sue convinzioni religiose negli anni che precedettero immediatamente la sua elezione. Il suo *Inno 3*, composto al ritorno dalla drammatica ambasceria a Costantinopoli (399-402)[7], lo mostra mentre visita, durante la permanenza nella capitale, gli altari dei martiri (vv. 450-70) e supplica Dio, il dio dei cristiani, per la grazia del battesimo (vv. 620-621): « Possa infine la mia anima supplice portare il sigillo del Padre »; σφραγῖδα πατρός: una formula tecnica[8].

Senza dubbio si tratta ancora di un puro desiderio; siamo pronti ad ammettere che il catecumeno Sinesio fu solo un cristiano a metà, senza troppo entusiasmo, anche se non necessariamente poco convinto. Che nonostante tutto sia stato eletto vescovo si spiega abbastanza facilmente: non fu scelto l'uomo di religione, ma il cittadino eminente, l'abile orato-

[1] Su questo testo fondamentale cfr. l'eccellente commento di LACOMBRADE, *Synésios de Cyrène ecc.* cit., pp. 220-28.

[2] «Revue des Etudes Grecques», LXV (1952), pp. 477-80.

[3] Per la fine del secolo V cfr. la testimonianza di ZACCARIA, *Vita Severi* (ed. Kugener), p. 11. 10.

[4] Per questa data cfr. LACOMBRADE, *Synésios de Cyrène ecc.* cit., p. 137.

[5] SINESIO, *Ep.*, CV (Petavius, p. 248): «Dio, la legge di questo paese, e la mano benedetta dello stesso Teofilo mi hanno dato una sposa...»

[6] Si rimanda il lettore alla dimostrazione svolta in «Revue des Etudes Grecques», LXV (1952), p. 477, s. 2.

[7] LACOMBRADE, *Synésios de Cyrène ecc.* cit., pp. 101, 136, 177; quanto all'obiezione avanzata da P. LEMERLE, in «Revue de Philologie», LXXXIX (1953), p. 230: «Mais ces poèmes n'ont-ils-pas été retouchés par Synésios devenu évêque?» (cfr. già LACOMBRADE, *Synésios de Cyrène ecc.* cit., p. 171), essa non è appoggiata da nessun dato positivo ed è poco convincente (*ibid.*, p. 194: il breve episcopato di Sinesio lo vide «chaque jour absorbé davantage par les contraintes matérielles d'un ministère entièrement voué à l'action militante»).

[8] Cfr. F. DÖLGER, *Sphragis, eine altchristliche Taufbezeichnung in ihren Beziehungen zur profanen und religiösen Kultur des Altertums*, Paderborn 1911.

re, l'astuto ambasciatore, l'uomo capace di sostenere il suo punto di vista con i rappresentanti dell'amministrazione imperiale e, soprattutto, il soldato capace di organizzare la resistenza contro le tribú dell'interno. Il clero e il popolo di Tolemaide videro in Sinesio l'uomo in grado di compiere in quei tempi difficili le funzioni di *defensor plebis* o *civitatis*. Questa fu una *vocatio* in senso attivo, nel senso originario e stretto della parola. Sarebbe facile moltiplicare gli esempi di simili scelte episcopali nell'età patristica, cadute su persone per cui lo stato ecclesiastico non aveva niente di quel *attrait intérieur* che la spiritualità moderna ritiene sia la vera prova della vocazione. A parte i casi famosi di sant'Ambrogio e di sant'Agostino, possiamo ricordare, per esempio, come un nobile di Lione sia stato nominato capo della chiesa nella città di Avernes nel 470. Quarantenne circa, come Sinesio, e anch'egli uomo di lettere, aveva sposato un'aristocratica del luogo; già cristiano, ma molto superficialmente come Sinesio, venne scelto per ragioni analoghe, sostanzialmente esteriori, perché era figlio e nipote di un *praefectus praetorio*, era stato egli stesso *praefectus urbi* ed era un patrizio, cognato di un imperatore precedente...[1]. Come vediamo dalla *Lettera 105*, Sinesio accettò la sua promozione senza entusiasmo: pur senza opporre un rifiuto decisivo (disse difatti di essere pronto a inchinarsi alla volontà di Teofilo[2], come finí per fare), non mostrò peraltro alcun desiderio di accettare un compito che gli sembrava superiore alle sue forze. Quali vantaggi era cosí riluttante a sacrificare? Naturalmente vi era innanzitutto la sua vita di gentiluomo, i piaceri della caccia, i cani, i cavalli[3], benché fosse il primo a dichiarare che era pronto ad abbandonare tutte queste cose per un servizio piú elevato. Piú difficile da sopportare era l'interruzione della sua vita familiare: non voleva essere diviso dalla moglie, da cui avrebbe voluto avere altri figli[4]. Soprattutto, però, vi era il suo ideale di vita filosofica, di una vita in cui era padrone di se stesso, libero di dedicarsi ai suoi studi, che certamente miravano alla conoscenza piú alta, la contemplazione, che infine deve condurre a Dio, ma che erano pur sempre i *suoi* studi, la *sua* ricerca della verità e della perfezione personale[5], le dilette occupazioni del suo tempo libero. «Tutte quelle delizie ci sfuggirono dalle mani» (omnes illae deliciae fugere de manibus), come scrisse un'altra anima contemplativa, sant'Agostino[6], quando fu egli pure chiamato contro la sua volontà al sa-

[1] La corrispondenza di Sinesio ci fa conoscere un caso meno famoso, ma analogo, quello di Siderio, che era stato un funzionario dell'imperatore Valente e che venne fatto vescovo di Palebisca: *Ep.*, LXVII (Petavius, p. 209).

[2] *Ep.*, CV (Petavius, p. 250).

[3] *Ep.*, CV (Petavius, p. 250).

[4] *Ep.*, CV (Petavius, p. 248).

[5] *Ep.*, CV (Petavius, p. 247).

[6] AGOSTINO, *Ep.*, CI. 3, che accenna alla composizione interrotta del *De musica*.

cerdozio, dignità che accettò con angoscia e con lacrime [1], presentendo che ciò che gli veniva domandato era il sacrificio di tutta la sua concezione della vita.

Sinesio non si difese dalla chiamata della Chiesa fondandosi solo sulla sua incompetenza, come sant'Agostino [2]; egli aveva anche difficoltà di ordine dottrinario. Sostenne che le sue certezze filosofiche, le convinzioni « che erano penetrate nella sua anima attraverso il sapere fino a valere come dimostrazione » non erano in contrasto *stricto sensu* con la dottrina ufficiale della Chiesa, ma con « quelle convinzioni che sono care alla gente comune (cioè cristiana) » [3]. Torneremo ancora su questo punto, ma dobbiamo renderci conto che per Sinesio il vero ostacolo, il vero rivale, nel suo cuore, non al cristianesimo, ma all'ufficio vescovile, non era tanto il contenuto della sua filosofia, la sua dossografia, quanto la filosofia stessa, l'ideale classico del *Bios theoretikos*, la ricerca individuale della perfezione interiore raggiunta attraverso una vita dedita allo studio, aspirazioni che convenivano perfettamente a un gentiluomo.

Credo che il caso di Sinesio non sia che un esempio di una verità generale su cui abbiamo spesso attirato l'attenzione [4]: ciò che estraniò gli uomini di lettere della vecchia aristocrazia o almeno ciò che per un certo periodo li tenne lontani dal cristianesimo non fu primariamente il paganesimo (Sinesio non ebbe mai la tentazione di venerare gli antichi dèi o di sacrificare a Iside o a Ecate), ma fu la religione della cultura, l'ideale classico della *Paideia*, il legato della *hellenistischerömische Kultur*. Possiamo osservare anche che nella lingua di Sinesio la parola « ellenismo » non ebbe mai il senso di « paganesimo », come per Giuliano l'Apostata, ma solo quello di « cultura » [5].

Sotto questo aspetto il suo trattato « *Dione* o Apologia per la sua "*Lebensanschauung*" », su cui la nostra attenzione è stata attirata di recente dal commento di Kurt Treu, è particolarmente importante; è una perorazione per la cultura greca, la ἑλληνικὴ διαγωγή, presentata come il metodo piú fecondo e in genere piú efficace per coltivare la mente [6]. Ciò che mi colpisce come particolarmente significativo nel *Dione*, proprio per la luce che getta sul clima intellettuale dell'Alessandria del tempo, piú che sull'evoluzione interiore dello stesso Sinesio [7], è che la discus-

[1] POSSIDIO, *Vita Augustini*, IV. 2 (ed. Pellegrino, p. 52).
[2] AGOSTINO, *Ep.*, XXI. 3.
[3] SINESIO, *Ep.*, CV (Petavius, p. 248).
[4] Cfr. il mio ΜΟΥΣΙΚΟΣ ΑΝΗΡ, *étude sur les scènes de la vie intellectuelle figurant sur les monuments funéraires romains*, Grenoble 1937, pp. 255-57.
[5] Per esempio, *Dion*: Terzaghi, 4, p. 245. 10; Petavius, p. 42B.
[6] *Dion*: Terzaghi, 9, p. 255. 21; Petavius, p. 49A.
[7] LACOMBRADE, *Synésios de Cyrène ecc.* cit., p. 139, pone la composizione del *Dion* tra il suo matrimonio e la sua nomina a vescovo, negli anni 404 e 405.

sione non viene mai condotta sul piano religioso. La lotta combattuta da Sinesio contro la mancanza di cultura, l'ἀμαθία, gli ἄμουσοι[1], gli sembra debba interessare ugualmente e per le stesse ragioni i pagani come i cristiani[2]. Di qui deriva la cura con cui tenta di distinguere i due gruppi, pur cercando al tempo stesso di unirli. Egli riconosce che talora è possibile rinunziare all'ausilio dei propedeutici classici, all'aiuto delle Muse, ma ciò è concepibile solo per menti del tutto eccezionali, quali Amunte di Nitria, Zoroastro, Ermete Trismegisto e sant'Antonio[3]: due santi cristiani – è caratteristico – in compagnia di due « santi » pagani.

Tra i nemici della cultura egli includeva senza dubbio i monaci, ma tuttavia trattava equamente queste anime semplici e rozze. Le sue critiche difatti sono assai delicate. Se per esempio condanna il loro eccessivo rigore in materia di castità, è perché essi talora esageravano e confondevano il fine con i mezzi[4]: anche coloro che sono meglio disposti verso i padri del Deserto – e credo di essere tra questi – non osano, su questo punto, approvarli interamente. I suoi nemici veri, però, non erano gli umili monaci copti, che si riposavano dalle fatiche della contemplazione intrecciando cestini di vimini[5] (quanto a lui, uomo greco e uomo colto, si riposava piú nobilmente in compagnia delle Muse)[6], ma i filosofi pagani, gli ierofanti e i « teurgisti », in cui si erano tramutati i seguaci ateniesi di Giamblico. La critica del *Dione*[7], in cui il Fitzgerald scorge obiezioni di origine aristotelica contro Plotino, era rivolta in realtà non contro il neoplatonismo in generale, come è stato sostenuto dal Theiler, ma in modo ben preciso contro il neoplatonismo corrotto dalla superstiziosa credenza pagana nella teurgia. È una critica alessandrina all'Atene contemporanea ed è tale da poter essere condivisa dai cristiani colti e da ogni pagano dotato di ragione e di discernimento.

Che cosa dobbiamo quindi pensare dei timori di carattere dottrinario di cui Sinesio ci dà testimonianza nella sua *Lettera 105*? Essi pon-

[1] *Dion*: Terzaghi, 10, p. 259. 19-20, Petavius, p. 52CD; Terzaghi, 12, p. 264. 16, Petavius, p. 54B.

[2] Riprendo qui, ma interpretandola in modo diverso, un'osservazione fatta da U. Wilamowitz-Möllendorf, caduto vittima della falsa antitesi ellenismo-cristianesimo, nel suo articolo *Die Hymnen des Proklos und Synesios*, in «Sitzungsberichte der Berlin Akademie», Philol.-hist. Klasse, XIV (1907), pp. 272-95.

[3] *Dion*: Terzaghi, 10, p. 259. 19-20, Petavius, p. 51BC; si è talora cercato, qui e piú sopra (Terzaghi, 9, p. 225. 13; Petavius, p. 48D) di sostituire il nome 'Αμοῦς, confermato da tutti i manoscritti (con le varianti insignificanti 'Αμοῦν, 'Αμμεῦς) con il Θαμοῦς di Platone, *Phaedrus*, 247d o anche con Plotino (cosí S. A. NABER, *Ad Synesii epistulas*, in «Mnemosyne», 1894, p. 96). Dove andremo a finire se cominciamo a leggere nei testi non quello che c'è ma quello che vorremmo ci fosse?

[4] *Dion*: Terzaghi, 9, p. 257. 11; Petavius, p. 50A.

[5] *Dion*: Terzaghi, 7, p. 251. 20 sg.; Petavius, p. 46C.

[6] *Dion*: Terzaghi, 8, p. 253. 1 sg.; Petavius, p. 47AB.

[7] *Dion*: Terzaghi, 8, p. 254. 10 sg.; Petavius, p. 48B; cfr. le note del Fitzgerald, pp. 232-34; W. THEILER, *Die chaldäischen Orakel und die Hymnen des Synesios*, Halle 1942; cfr. K. TREU, *Synesios von Kyrene ecc.* cit., p. 75.

gono in modo assai chiaro i problemi originati dal sorgere di una filosofia professionale nell'ambito della Chiesa cristiana. Sinesio, come tanti altri cristiani neoplatonici di Alessandria che gli succedettero, si trovava in una posizione molto diversa da quella dei neoplatonici latini studiati da Pierre Courcelle. Come è stato osservato dal Geffcken [1], uomini come Mario Vittorino, o come coloro che appartenevano alla cerchia di sant'Ambrogio a Milano, o come sant'Agostino e piú tardi Claudio Mamertino, non erano filosofi, ma teologi, che si trovavano a loro agio tra i problemi dibattuti da ecclesiastici fra loro, e che erano pronti a prendere in prestito dalla filosofia – vale a dire dal neoplatonismo di Plotino e di Porfirio – argomenti o concetti che potevano riuscire utili nelle dispute teologiche: Vittorino polemizzava contro l'ariano Candido, sant'Agostino contro il manicheismo, Mamertino contro il fondamentalismo ingenuo di Fausto di Riez [2]. Sinesio e gli alessandrini, però, erano innanzitutto e soprattutto filosofi. La dottrina che avevano appreso dai loro maestri pagani, il neoplatonismo, era una filosofia « indipendente » come tutte le filosofie degne di questo nome. A priori, essa non era né favorevole né contraria al cristianesimo; gli era, come divenne poi chiaro, sia amica che nemica. Per certi problemi poteva suggerire soluzioni soddisfacenti, per altri avanzava argomenti che difficilmente potevano conciliarsi con le verità di fede. Come tutti i sistemi filosofici, non poteva integrarsi completamente in una cultura cristiana senza un lavoro paziente di critica, di rivalutazione e di adattamento. Nel 410 questo lavoro era soltanto cominciato.

È ora necessario dire qualche parola sulle tre difficoltà elencate da Sinesio, futuro vescovo, nella *Lettera 105*. Esse sono tali da conciliargli il lettore incline alla filosofia; se fino ad ora abbiamo mostrato una certa propensione a trattarlo con un po' di condiscendenza, ora egli ci appare come una persona capace di porre con esattezza le questioni giuste, anche se incapace di risolverle. Egli si sofferma proprio sui problemi che a quel tempo predominavano nello spirito di tutti i filosofi cristiani, e a cui i cristiani neoplatonici di Alessandria vollero dedicarsi per piú di un secolo con zelo indefesso.

a) « Dal canto mio – scriveva [3] – non sono mai riuscito a persuadermi che l'anima sia di origine piú recente del corpo ». Si tratta di una tipica questione discussa a quel tempo, *difficillima quaestio*, come l'avrebbe poi chiamata sant'Agostino, che, quando si decise, nel 419-20, a dedicare

[1] J. GEFFCKEN, *Der Ausgang des griechisch-römischen Heidentums* cit., p. 221.
[2] Per quest'ultimo cfr. E. L. FORTIN, *Christianisme et culture philosophique au cinquième siècle: la querelle de l'âme humaine en Occident*, Paris 1959.
[3] SINESIO, *Ep.*, CV (Petavius, p. 248).

ad essa un lungo trattato in quattro libri, *De anima et eius origine*, era ancora ben lontano dal volersi compromettere. In Oriente un altro vescovo, Nemesio di Emesa, che forse scrisse nello stesso periodo di Sinesio ed era anch'egli di educazione neoplatonica, professava apertamente la dottrina della preesistenza dell'anima. Una traduzione latina della sua opera *Sulla natura dell'uomo*[1] fu molto letta in Occidente durante il Medioevo, quando venne attribuita a Gregorio di Nissa e, ammantata della sua autorità, provocò molti scrupoli tra gli scolastici.

Credo che Sinesio non fosse allora in contrasto con la dottrina della Chiesa e in ogni caso l'esempio di Nemesio prova come su questo punto in particolare il dogma non era stato ancora definito. Egli si opponeva invece alle teorie ingenuamente formulate da Metodio di Olimpo per confutare la nota dottrina di Origene sulla preesistenza dell'anima. Un platonico non poteva accettarle senza difficoltà, perché, se l'anima fosse stata creata dopo il corpo, come voleva Metodio, la natura spirituale dell'uomo sarebbe sembrata in certo modo inferiore alla sua natura corporea[2].

b) « Io non ammetterei mai – continua Sinesio nello stesso passo – che il mondo debba perire con tutte le sue parti... » Le parole καὶ τἄλλα μέρη possono sembrare ridondanti, ma penso che implichino una certa riserva: è difficile accettare l'idea della distruzione di alcune parti del mondo, per esempio delle stelle. Siamo qui davanti a una grossa difficoltà, che sorge dall'aspetto permanente delle leggi della natura: è forse necessario ricordare che ancora verso la metà del secolo XIII lo stesso Tommaso d'Aquino avrebbe ammesso che « non vi è prova che possa dimostrare che la creazione di un mondo eterno è impossibile »?

Il fatto che Sinesio non abbia ripreso l'analoga obiezione relativa alla creazione del mondo nel tempo, era di per sé una concessione importante alla teologia cristiana; come era già stato notato dai padri cappadoci, coloro che sostenevano che il mondo aveva un inizio sarebbero ben presto stati indotti a concludere che doveva anche avere una fine[3].

c) Da ultimo, « quanto alla resurrezione, come è concepita dalla comune credenza, io vi scorgo un mistero ineffabile e sono ben lontano dal condividere le opinioni della gente volgare ». Ancora una volta Sinesio non è in contrasto con il dogma cristiano in quanto tale (egli stesso si dichiara pronto ad accettarlo come un mistero sacro, ἱερόν τι ἀπόρρητον), ma con l'idea che se ne faceva la gente semplice e che spesso sarà stata

[1] Cfr. l'eccellente traduzione inglese di C. W. TELFER, *The Library of Christian Classics*, IV, London 1955.

[2] Gregorio di Nissa aveva già criticato questa teoria di Metodio nel suo *De hominis opificio*, 229B-233B.

[3] BASILIO, *In Hexaëmeron*, I, 4B; GREGORIO DI NISSA, *De hominis opificio* cit., 209B.

realmente piuttosto rozza. Ancora una volta è l'acuta e vigile intelligenza dell'uomo di cultura antico, che si ribella. Si può sospettare che le sue obiezioni siano ancora vicine a quelle di Celso, secondo il quale i cristiani erano uomini carnali e non spirituali, visto che speravano nella resurrezione del corpo credendo ingenuamente che sarebbe stato necessario avere gli occhi, strumento della percezione visiva, per vedere Dio [1]. Sinesio però non era contro la perpetuazione, entro certi limiti, di tutto l'essere umano. Possiamo rimandare qui al suo *De insomniis*, dove troviamo un'originale teoria dell'εἴδωλον, secondo la quale « sotto l'influsso accentuato delle idee cristiane » [2] egli non esita a correggere le idee del suo maestro Porfirio. Con un po' di buona volontà, possiamo qui riconoscere uno schema, certamente non rozzo, di ciò che doveva diventare la dottrina ortodossa del « corpo glorificato ».

Sono proprio questi, lo ripeto, i problemi cui i pensatori cristiani che succedettero a Sinesio nella tradizione alessandrina del neoplatonismo dovevano dedicare le loro opere piú importanti. Basterà citare alcuni dei loro titoli. Alla fine del secolo v (la sua ἀκμή fu intorno al 490) Enea di Gaza, filosofo e retore, già allievo di Ierocle di Alessandria, scrisse il dialogo *Teofrasto, o l'immortalità dell'anima e la resurrezione del corpo.* Il suo amico Zaccaria Scolastico, il biografo di Severo, con cui studiò in Alessandria intorno al 485, si occupò a sua volta del terzo problema di Sinesio nel suo *Ammonio, o la creazione del mondo* (il titolo è dovuto al fatto che nell'opera si critica la posizione di Ammonio, il figlio di Ermia e l'ultimo dei maestri pagani di Alessandria). Il fratello di Zaccaria, Procopio di Gaza, sfidò gli Ateniesi nella sua *Confutazione degli elementi teologici di Proclo.* Infine nel 529, come si è visto, Giovanni Filopono pubblicò il suo trattato *Sull'eternità del mondo, contro Proclo e i suoi diciotto argomenti.* Piú tardi egli avrebbe scritto un trattato *Sulla creazione del mondo*, un commento al primo capitolo della Genesi e un altro *Sulla resurrezione* [3].

I problemi posti da Sinesio ci portano proprio nel cuore della filosofia cristiana di quel tempo e di quei luoghi, e già il fatto che li abbia posti è di per se stesso un risultato considerevole. Tuttavia egli non sembra ancora in grado di dare loro una risposta. Ciò che suggerisce sono controargomenti di ordine pratico, piuttosto preoccupanti a prima vista. Egli considera, per esempio, la possibilità di redigere una versione popolare della verità, per persuadere le folle e attirare l'uomo comune, pur conservando le proprie convinzioni « scientifiche ». Un giorno, che ero

[1] ORIGENE, *Contra Celsum*, VII. 36-38; trad. ingl. di H. Chadwick, pp. 423-26.
[2] È questa l'opinione di LACOMBRADE, *Synésios de Cyrène ecc.* cit., p. 168.
[3] G. BARDY, in *Dictionnaire de théologie catholique*, s. v. « Jean Philopon », coll. 835, 837.

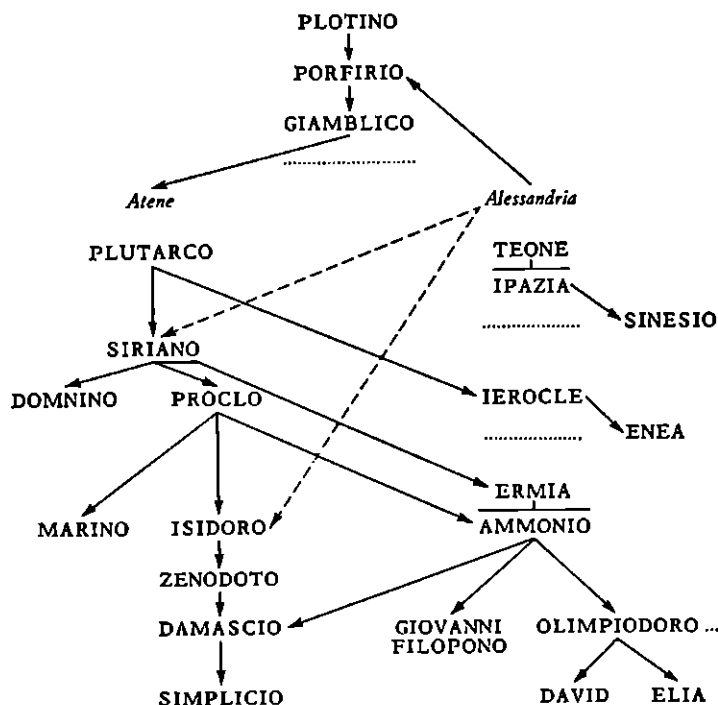
in vena di polemizzare mi è accaduto di confrontare questa posizione con la falsa immagine data di sant'Agostino all'epoca del suo battesimo da P. Alfaric, il quale sostiene che Agostino si era convertito al neoplatonismo piú che al Vangelo: « pour lui le Christ est le Platon des foules »[1]. Non dobbiamo tuttavia lasciarci ingannare: è il seguace di Platone che parla in certe frasi di Sinesio, come « il filosofo ammette l'uso del falso... », « ritengo che il falso possa essere utile per il volgo »[2]; non dobbiamo dimenticare che la parola ψεῦδος significa « finzione » piú che « falso ». Quanto alla frase famosa che si trova alla fine dello stesso passo – « posso assumere questo compito sacro a condizione che mi sia permesso di filosofare in casa mia e di favoleggiare in pubblico » (φιλοσοφῶν, φιλομυθῶν) –, essa ci riporta al nobile e fecondo ruolo esercitato dalla nozione di mito nella tradizione platonica[3]. Sinesio non pensa a una doppia verità, a due verità irreconciliabili e in contraddizione, ma a due diverse presentazioni della stessa dottrina, una scientifica, l'altra piú adatta alle intelligenze meno vigorose. Si tratta di regolare l'intensità della luce secondo le capacità della visione intellettuale. « La luce, difatti, è per la verità ciò che l'occhio è per la mente. Proprio come l'occhio sarebbe danneggiato da un eccesso di luce e come l'oscurità riesce di giovamento a coloro che hanno la vista debole »[4], cosí il mito può essere benefico per la gente comune. Ancora una volta non è il pagano che parla, ma l'uomo di lettere del mondo antico, con i suoi pregiudizi, il suo orgoglio intellettuale, il suo disprezzo per le anime semplici, il « popolino », il « volgo ».

Si desidererebbe davvero sapere cosa rispose a questi discorsi il patriarca Teofilo. Sono pronto a credere che questo pastore, che predicava al suo gregge semplicissimi sermoni sulla guarigione della donna con un flusso di sangue, sul buon ladrone, sulla morte e sul giudizio finale, sul pentimento e sulla sobrietà, e che era anche uomo d'azione – l'energico antagonista di san Giovanni Crisostomo e di Giovanni di Gerusalemme – deve aver pensato che questo intellettuale creava difficoltà per cose inesistenti e faceva di un mucchietto di terra una montagna. In ogni modo sappiamo quale fu la risposta data a Sinesio dal clero di Tolemaide: « Ho ascoltato – dice – alcuni vecchi preti asserire che Dio agiva come il mio pastore, e uno di loro affermò che lo Spirito Santo è pieno di letizia e riempie di letizia chiunque Lo accolga in sé; si aggiunse che i demoni di-

[1] *Saint Augustin et la fin de la culture classique (Retractatio)*, Paris 1949, pp. 629-30.
[2] *Ep.*, CV (Petavius, p. 248 cit.).
[3] Buone le osservazioni su questo fatto di TREU, *Synesios von Kyrene ecc.* cit., p. 54; a proposito di *Dion*: Terzaghi, 4, p. 45. 14; Petavius, p. 42C, perché la parola φιλόμυθος, che proviene da Aristotele, riappare varie volte in Sinesio: per esempio in *De providentia*: Terzaghi, I. 2, p. 66. 5; Petavius, p. 90A.
[4] *Ep.*, CV, ancora lo stesso passo.

sputavano a Dio il mio possesso... Ma... nondimeno il prete filosofo non è trascurato da Dio... »[1]. Cosí Sinesio cedette. « Fui sopraffatto da Dio », ci dice[2], sperando che, come gli avevano promesso, il suo ingresso negli ordini sacri non sarebbe stato per lui « una discesa dal regno della filosofia, ma piuttosto un passo in avanti verso di esso »[3].

Questo sogno però non doveva avverarsi. Come temeva, non appena ebbe ricevuto l'ordinazione, Sinesio fu schiacciato da enormi responsabilità. Si trovò assediato dai barbari Ausuri nella sede vescovile. Fu costretto a lottare contro un governatore malvagio e, infine, a scomunicarlo. In campo religioso dovette porre in guardia i fedeli contro i pericoli dell'eresia ariana, riapparsa nella forma virulenta dell'anomeanismo; dovette anche resistere agli abusi di un vescovo suo vicino[4]. Si trovò infine

[1] *Ep.*, LVII (Petavius, p. 194).
[2] *Ep.*, LVII (Petavius, p. 194).
[3] *Ep.*, XCVI (Petavius, p. 236).
[4] Per tutto questo cfr. LACOMBRADE, *Synésios de Cyrène ecc.* cit., pp. 229 sgg.

a dover far fronte a tragedie familiari: probabilmente la morte della moglie[1], certamente la morte amaramente sofferta dei tre figli. Sappiamo tutto ciò da un'ultima lettera alla sua vecchia maestra, Ipazia, una lettera commovente, che rivela scoraggiamento e rassegnazione piú che uno spirito di speranza cristiana[2]. No, Sinesio non ebbe il tempo per diventare un santo. Non ebbe nemmeno il tempo per diventare uno di quei filosofi cristiani a cui aveva aperto la via con i suoi problemi. Ciò che egli non poté fare, altri fecero dopo di lui: Enea, Procopio, Zaccaria, Giovanni Filopono. Non bisogna dimenticare, però, che fu con Sinesio, il primo neoplatonico battezzato, che cominciò il neoplatonismo cristiano di Alessandria.

[1] Dopo l'*Ep.* CV, del 410, non viene piú nominata.
[2] *Ep.*, XVI (Petavius, p. 173).

VII.

Polemiche anticristiane e platonismo cristiano: da Arnobio a sant'Ambrogio

di Pierre Courcelle

Studiando gli aspetti principali del conflitto ideologico tra cristianesimo e paganesimo e il loro sviluppo nel corso del secolo IV, riesce utile confrontare l'opera di Ambrogio, appartenente all'ultimo quarto del secolo, con quella di Arnobio che risale al primo decennio. Entrambe ci offrono una grande quantità di affermazioni anticristiane, a volte nella forma di detti popolari, a volte in quella di discussioni intellettuali che risalgono direttamente o indirettamente al neoplatonismo. Tra il primo e il secondo di questi scrittori l'apologetica cristiana modificò sensibilmente i suoi metodi.

L'*Adversus Nationes* di Arnobio è rivolto contro un avversario, o talvolta contro diversi avversari, cui si attribuisce ogni tipo di affermazioni, introdotte da *inquit* o *inquiunt*, oppure espresse indirettamente. Se da tutto questo materiale estraiamo e confrontiamo ciò che vi è di schiettamente anticristiano, possiamo scoprire una dottrina piú o meno coerente e le varie fasi di particolari discussioni. All'inizio dell'opera l'avversario esprime l'idea fondamentale della sua teoria con tre proposizioni di indole generale. « Da quando i cristiani sono apparsi sulla terra, il mondo è andato in rovina; molti flagelli di varia natura hanno assalito la razza umana; gli stessi esseri celesti sono stati banditi dalle regioni terrestri e hanno cessato di occuparsi dei nostri interessi come avevano fatto sinora ». Questi tre motivi di lagnanza sono riportati poco piú sotto in forma leggermente differente. « Il mondo ha abbandonato la sua legge naturale, gli dèi sono stati banditi, e molte afflizioni hanno colpito le generazioni dei mortali »[1]. Queste proposizioni, che esprimono l'odio e il

[1] ARNOBIO, *Adversus Nationes*, I. 1 (ed. C. Marchesi, in *Corpus Paravianum*, Torino 1933, p. 1. 1): «Quoniam comperi nonnullos, qui se plurimum sapere suis persuasionibus credunt, insanire, bacchari et uelut quiddam promptum ex oraculo dicere: "postquam esse in mundo Christiana gens coepit, terrarum orbem perisse, multiformibus malis affectum esse genus humanum, ipsos etiam caelites derelictis curis sollemnibus, quibus quondam solebant inuisere res nostras, terrarum ab regionibus exterminatos", statui pro captu ac mediocritate sermonis contraire inuidiae et calumniosas dissoluere criminationes... Neque enim negauerim ualidissimam esse accusationem istam hostilibusque condignos odiis nos esse, si apud nos esse constiterit causas, per quas suis mundus aberravit ab legibus, exterminati sunt dii longe, examina tanta maerorum mortalium inportata sunt saeculis»; III. 11, p. 169. 17: «res perditas inuenictis humanas et abiecisse clauum deos... Nam nobis quidem cur ira-

furore popolare, venivano formulate, secondo Arnobio, da pochi intellettuali arroganti con tali scene di frenesia che sembrava pronunciassero un oracolo[1].

I nuovi mali attribuiti al progresso del cristianesimo venivano elencati con cura. « La terra era stata soggetta a decadenza da quando la religione cristiana era stata introdotta nel mondo... Epidemie, siccità, guerre, carestie, locuste, ratti, grandine e altre cose spaventose erano state inflitte alla razza umana dagli dèi, esasperati dal comportamento insultante e offensivo dei cristiani...[2]. La scarsità di messi e la mancanza di grano erano piú gravi di quel che non fossero mai state in precedenza...[3]. Non c'era pioggia, c'era una carestia incredibile[4] ».

Simili lagnanze, che si possono ascoltare in ogni epoca, sono citate da Tertulliano e da san Cipriano[5]. Ve ne erano alcune, però, piú specifiche e legate a fatti recenti. Violenti terremoti avevano messo le città in pericolo[6]; vi erano state guerre, città distrutte, invasioni di Germani e di Goti[7]. Poiché il primo libro di Arnobio sembra sia stato scritto nel 296-

scantur non habent» (cfr. le espressioni di sant'Agostino *ruit mundus, pereunt omnia, Roma perit*: si vedano i miei articoli *Propos antichrétiens rapportés par S. Augustin*, in «Recherches Augustiniennes», I [1958], p. 180, note 162, 168, 171; *Critiques exégétiques et arguments antichrétiens rapportés par Ambrosiaster*, in «Vigiliae Christianae», XIII [1959], pp. 133-69). L'*abiecisse clauum* indica che gli dèi abbandonano il loro timone provvidenziale, il che spiega il *derelictis curis* del passo che precede; non si tratta, come crede il MacCracken, dell'abbandono dei sacrifici.

[1] Le parole *insanire, bacchari*, sembrano scelte con l'intenzione di richiamare il delirio oracolare.

[2] ARNOBIO, *Adversus Nationes*, I. 3, p. 4. 13: «... dicitur inuectam esse labem terris, postquam religio Christiana intulit se mundo... "Sed pestilentias, inquiunt, et siccitates, bella, frugum inopiam, locustas, mures et grandines resque alias noxias, quibus negotia incursantur humana, dii nobis inportant iniuriis uestris atque offensionibus exasperati"» (per Agostino, cfr. il mio articolo, p. 181, nota 169, e la proposizione *antequam ista doctrina per mundum praedicaretur*); IV. 24, p. 229. 2: «... miseriarum omnium causas, quibus genus, ut dicitis, iamdudum affligitur humanum» (per Agostino, cfr. il mio articolo, p. 181, nota 173: «*Roma... afflicta est*»).

[3] *Ibid.*, I. 3, p. 5. 9: «Penuria, inquit, frugum et angustiae frumentariae artius nos habent... Casus frequentissimi grandinis accidunt atque adterunt cuncta... Difficiles pluuiae sata faciunt emori et sterilitatem indicunt terris... Pestilentiae contagia urunt genus humanum... Ab locustis, a muribus genus omne acciditur atque adroditur frugum».

[4] *Ibid.*, I. 9, p. 10. 11: «Non pluit, inquit, caelum et frumentorum inopia nescio qua laboramus» (per Agostino, cfr. il mio articolo, p. 179, nota 155: «*Non pluit... pluuia defit*»).

[5] TERTULLIANO, *Apologeticum*, XL; *Ad Nationes*, I. 9; CIPRIANO, *Ad Demetrianum*, II (*C. S. E. L.*, III. 1, p. 352. 7).

[6] ARNOBIO, *Adversus Nationes*, p. 6. 8: «Terrarum validissimis motibus tremefactae nutant usque ad periculum ciuitates»; cfr. CIPRIANO, *Ep. ad Firmilianum*, LXXV. 10 (*C. S. E. L.*, III. 2, p. 816. 18): «Ante uiginti enim et duos fere annos temporibus post Alexandrum imperatorem... terrae etiam motus plurimi et frequentes extiterunt, ut per Cappadociam et Pontum multa subruerent, quaedam etiam ciuitates in profundum receptae dirupti soli hiatu deuorarentur, ut ex hoc persecutio quoque grauis aduersum nos nominis fieret» (avvenimenti dell'anno 235; cfr. M. BESNIER, *L'Empire romain de l'avènement des Sevères au Concile de Nicée*, Paris 1937, p. 145). Non sono pertanto d'accordo con W. KROLL, *Die Zeit des Cornelius Labeo*, in «Rheinisches Museum», LXXI (1916), p. 321, sul fatto che la fonte sia Tertulliano.

[7] ARNOBIO, *Adversus Nationes*, I. 4, p. 6. 21: «Nobis obiectare consuestis bellorum frequentium causas, uastationes urbium, Germanorum et Scythicas inruptiones»; I. 16, p. 14. 10: «Quanquam istud quod dicitur quale sit explicabili non potest comprehensione cognosci. Si Alamannos, Persas, Scythas id circo uoluerunt deuinci, quod habitarent et degerent in eorum gentibus Christiani, quemadmodum Romanis tribuere uictoriam, cum habitarent et degerent in eorum quoque gentibus Christiani?»

297, non vi è motivo di dubitare che quest'ultima accusa si riferisca alla grande invasione dei Goti del 269, stroncata da Claudio II, e all'invasione germanica del 276, respinta da Probo; questa doppia minaccia era stata estremamente allarmante e dovettero passare molti anni prima che la Gallia si riavesse dalle devastazioni [1]. L'ira degli dèi contro la religione cristiana era l'unica spiegazione offerta per queste invasioni [2]; una spiegazione, del resto, che dava ragione anche delle altre calamità: se fosse stato vero che le opere dei cristiani erano innocue, da dove sarebbero venuti tutti quei mali che di recente avevano oppresso la povera umanità? [3]. Era interamente colpa dei cristiani se gli dèi ora spargevano queste calamità sul mondo e gli esseri celesti distruggevano le messi [4]. Al tempo stesso i pagani si rimproveravano di avere trascurato i loro culti e di avere permesso così il successo della propaganda cristiana, suscitando il rancore degli dèi: gli dèi venivano ignorati, si lamentavano, e i fedeli si facevano vedere di rado nei templi: le antiche cerimonie erano trascurate e i sacri riti dei tempi antichi avevano dovuto cedere di fronte alle superstizioni di culti di cui non si era mai sentito parlare. Era giusto, perciò, che la razza umana venisse colpita da tante difficoltà e miserie, e cadesse vittima di tante privazioni [5]. Non per niente – essi dicevano – voi praticate riti profani e culti ovunque ignoti [6].

Arnobio continua la sua discussione con una figura retorica (*praeteritio*) ed evita di identificare questi avversari; non spiega da dove traessero la loro autorità o le loro informazioni, né perché tremassero al solo

[1] Cfr. la mia *Histoire littéraire des grandes invasions germaniques*, Paris 1948, p. 9.

[2] ARNOBIO, *Adversus Nationes*, I. 6, p. 8. 1: «Ista quae dicitis bella religionis nostrae ob inuidiam commoueri»; IV. 24, p. 229. 9: «...ut in inuidiam iaciantur nostram labores generis humani et commoditates quibus uiuitur imminutae» (per Agostino, cfr. il mio articolo, p. 179, nota 158: «humanarum rerum felicitas defessa ac *deminuta*»).

[3] *Ibid.*, I. 7, p. 8. 22: «Sed si per uos, inquiunt, nihil rebus incommodatur humanis, unde sunt haec mala, quibus urgetur et premitur iamdudum miseranda mortalitas?»

[4] *Ibid.*, I. 13, p. 12. 20: «Christianorum, inquiunt, causa mala omnia di serunt et interitus comparatur ab superis frugibus». L'*inquiunt* è ripreso, a p. 13. 7, dal singolare: «ei qui nos arguit» (per Agostino, cfr. il mio articolo, p. 179, nota 155: «*Causa Christiani sunt*»).

[5] *Ibid.*, I. 24, p. 20. 1: «Negleguntur dii, clamitant, atque in templis iam raritas summa est, iacent antiquae derisui caerimoniae et sacrorum quondam uetertimi ritus religionum nouarum superstitionibus occiderunt, et merito humanarum genus tot miseriarum angustiis premitur, tot laborum excruciatur aerumnis: et homines, brutum genus et quod situm sub lumine est caecitate ingenita nequeuntes uidere, audent adseuerare furiosi quod uos credere non erubescitis sani» (la frase *et homines* non è molto chiara; A.-J. FESTUGIÈRE, *Arnobiana*, in «Vigiliae Christianae», VI [1952], p. 219, a ragione la intende come una riflessione di Arnobio); III. 24, p. 182. 9: «Tutelatoribus, inquit, supplicat diis nemo, et idcirco singuli familiaribus officiis atque auxiliis desunt»; VII. 48, p. 408. 1: «Nisi forte aliquis dicet, minoribus et consequentibus saeculis idcirco dei talis defuisse custodiam, quod impiis iam moribus et inprobabilibus uiueretur» (per Agostino, cfr. il mio articolo, p. 179, nota 158 e p. 181, nota 174: «*deseruerunt; dii praesules*»).

[6] ARNOBIO, *Adversus nationes*, I. 25, p. 20. 22: «Religiones, inquiunt, impias atque inauditos cultus terrarum in orbe tractatis»; IV. 27, p. 234. 10: «audetis salua uerecundia dicere, aut esse nos impios aut uos pios»; IV. 30, p. 236. 21: «nos impios et inreligiosos uocatis, uos contra et deorum contenditis esse cultores».

nome di Cristo, pur considerandone i discepoli come i piú odiati dei loro nemici [1].

Era contro i cristiani, piú che contro Cristo, che essi elevavano le loro accuse e su cui riversavano ogni genere di offese. Insistevano sulla debolezza e l'ottusità della loro intelligenza, sulla inconsistenza della loro dottrina [2] e ancor piú sulla loro empietà; per quanto fosse possibile che i cristiani onorassero il dio supremo, ciò nondimeno erano atei pericolosi [3]. Non soltanto non adoravano gli dèi, ma giungevano all'impudenza di sostenere che i pagani non adoravano il dio supremo [4]. I cristiani avevano l'audacia di venerare un uomo: « Gli dèi vi sono ostili non tanto perché adorate il dio onnipotente, ma perché sostenete che un essere nato come uomo e morto sulla croce (di una morte che sarebbe stata infame anche per l'infimo degli uomini) era un dio, che sopravvive ancora oggi, e a lui indirizzate le vostre preghiere quotidiane » [5]. A parte l'accento posto sull'infamia del patibolo, era implicita la protesta contro la possibilità che un dio morisse di morte violenta: per definizione la divinità non poteva essere toccata dalla violenza [6].

Era difficile, dunque, credere che i cristiani fossero sinceri nel venerarlo come dio e fondatore della loro setta [7]. L'asserzione che la missio-

[1] ARNOBIO, *Adversus Nationes*, I. 27, p. 22. 8: «Nondum est locus ut explicemus, omnes isti qui nos damnant qui sint vel unde sint, quantum possint vel nouerint, cur ad Christi paueant mentionem, discipulos cur eius inimicos habent et inuisos» (per Agostino, cfr. il mio articolo, p. 154, nota 26: «quamvis audeant Christianos, Christum non audent reprehendere» e n. 27: «quantum sit illud nomen»).

[2] *Ibid.*, I. 28, p. 23. 12: «Nos hebetes, stolidi, fatui, obtunsi pronuntiamur et bruti, qui dedimus nos deo, cuius nutu et arbitrio omne quod est constat?»; II. 6, p. 70. 19: «Nisi forte obtunsi et fatui uidentur hi uobis, qui per orbem iam totum conspirant et coeunt in istius credulitatis adsensum?» (per Agostino, cfr. il mio articolo, p. 151, nota 9: «*hebetem*»).

[3] *Ibid.*, I. 29, p. 24. 24: «Ergone impiae religionis sumus apud uos rei, et quod caput rerum et columen uenerabilibus adimus obsequiis, ut conuicio utamur uestro, infausti et athei nuncupamur?»

[4] *Ibid.*, I. 34, p. 28. 19: «Sed frustra, inquit, nos falso et calumnioso incessitis et adpetitis crimine, tamquam eamus infitias esse deum maiorem, cum a nobis et Iuppiter nominetur et optimus habeatur et maximus cumque illi augustissimas sedes et Capitolia constituerimus immania».

[5] *Ibid.*, I. 36, p. 30. 1: «Sed non, inquit, idcirco dii uobis infesti sunt, quod omnipotentem colatis deum, sed quod hominem natum et, quod personis infame est uilibus, crucis supplicio interemptum et deum fuisse contenditis et superesse adhuc creditis et cotidianis supplicationibus adoratis»; I. 41, p. 36. 3: «Et tamen, o isti, qui hominem nos colere morte functum ignominiosa ridetis, nonne Liberum et uos patrem membratim ab Titanis dissipatum fanorum consecratione mactatis?» (per Agostino, cfr. il mio articolo, p. 156, note 40-41: «*crucifixum colamus*» e già in TERTULLIANO, *Apologeticum*, XXI. 3 [ed. Waltzing, p. 47]: «Sed et uulgus iam sciunt Christum, hominem utique aliquem, qualem Iudaei iudicauerunt: quo facilius quis nos hominis cultores existimauerit»; LATTANZIO, *Inst.*, IV. 16. 1, p. 337. 9: «Venio nunc ad ipsam passionem, quae uelut obprobrium nobis obiectari solet, quod et hominem et ab hominibus insigni supplicio adiectum et cruciatum colamus»).

[6] ARNOBIO, *Adversus Nationes*, I. 40, p. 35. 6: «Sed patibulo adfixus interiit. – Quid istud ad causam? Neque enim qualitas et deformitas mortis dicta eius immutat aut facta, aut eo minor uidebitur disciplinarum eius auctoritas, quia uinculis corporis non naturali dissolutione digressus est, sed ui inlata decessit».

[7] *Ibid.*, I. 42, p. 37. 8: «Infitiaturos arbitramini nos esse, quam maxime illum ab nobis coli et praesidem nostri corporis nuncupari?»; II. 60, p. 136. 11: «Christus licet uobis inuitis deus».

ne di Cristo come redentore gli era stata affidata dal Re supremo non era suscettibile di prova, essi sostenevano[1]. Nemmeno i suoi miracoli erano prova di una missione divina: egli era un mago e li aveva compiuti grazie a un'arte segreta, dopo avere rubato la scienza esoterica e i nomi degli angeli piú potenti ai santuari egiziani[2]. Quanto a lui, però, era un uomo mortale come tutti gli altri[3]. In ogni caso, se si voleva sostenere che era un dio, questa non era certo una ragione sufficiente per trascurare gli altri dèi, che a loro volta avevano spesso preso cura degli uomini salvaguardandoli dai mali[4]. Esculapio, per esempio, aveva ridato la salute almeno agli onesti che meritavano di guarire[5]. Cristo invece non era altro che un comune mago, come tanti altri, da Zoroastro ad Apollonio di Tiana, a Giuliano Caldeo, a Bebulo, ecc.[6]. Ma soprattutto era un ciarlatano[7].

Qualsiasi altra cosa si voglia dire, essi continuavano, bisogna almeno ammettere che la storia della sua vita è falsa[8]. La prova migliore ne è la descrizione dei fenomeni straordinari che avrebbero accompagnato la morte di questo cosiddetto dio: la terra che trema, il mare che si ritira, il giorno che si oscura, il sole che perde il suo calore. Questo disordine

[1] ARNOBIO, *Adversus Nationes*, I. 42, p. 37. 10: «Ergone, inquiet aliquis furens iratus et percitus, deus ille est Christus? Deus, respondebimus, et interiorem potentiarum deus et quod magis infidos acerbissimis doloribus torqueat, rei maximae causa a summo rege ad nos missus. Postulabit forsitan insanior et furiosior factus, an se ita res habeat, quemadmodum dicimus, comprobari» (per Agostino, cfr. il mio articolo, p. 160, nota 55). Senza dubbio bisogna leggere *inferiorum* invece di *interiorum*: cfr. PESTUGIÈRE, *Arnobiana* cit., p. 220.

[2] ARNOBIO, *Adversus Nationes*, I. 43, p. 37. 24: «Occursurus forsitan rursus est cum aliis multis calumniosis illis et puerilibus uocibus: "Magus fuit, clandestinis artibus omnia illa perfecit, Aegyptiorum ex adytis angelorum potentium nomina et remotas furatus est disciplinas"» (cfr. EUSEBIO DI CESAREA, *Demonstratio*, III. 6 [MIGNE, *P. G.* XXXII. 232B], che accenna a una simile accusa contro Gesú: «'Ἀλλὰ διδασκάλοις αὐτὸν φὴς προσεσχηκέναι πλάνοις μηδὲ λαθεῖν αὐτὸν τὰ σοφὰ τῶν Αἰγυπτίων, καὶ τῶν πάλαι πάρ'αὐτοῖς λεγομένων τὰ ἀπόρρητα, παρ'ὧν συλλεξάμενον, ἄνδρα τοιοῦτον οἷον ὁ λόγος παρίστησιν, ἀποδειχθῆναι»; per Agostino cfr. il mio articolo, p. 155, note 27 e 31; J. BARBEL, *Christos Angelos*, Theoph. 3, Bonn 1941, pp. 219 sgg.).

[3] ARNOBIO, *Adversus Nationes*, I. 45, p. 39. 6; «Quid dicitis o iterum? Ergo ille mortalis aut unus fuit e nobis, cuius imperium, cuius uocem popularibus et cotidianis uerbis missam ualetudines, morbi, febres atque alia corporum cruciamenta fugiebant?»

[4] *Ibid.*, I. 48, p. 42. 10: «Sed frustra, inquit, nescio quis, tantum adrogas Christo, cum saepe alios sciamus et scierimus deos et laborantibus plurimis dedisse medicinas et multorum hominum morbos ualetudinesque curasse» (per Agostino, cfr. il mio articolo, p. 160, nota 56).

[5] *Ibid.*, I. 49, p. 44. 6: «... cum Aesculapium ipsum datorem, ut praedicant, sanitatis, quoad illis superfuit uita, et precibus fatigarent et inuitarent miserrimis uotis... Nisi forte dicetis, opem bonis ab diis ferri, malorum miserias despici».

[6] *Ibid.*, I. 52, p. 48. 1: «Age nunc ueniat quaeso per igneam zonam magus interiore ab orbe Zoroastres...» Sono poi citati uno dopo l'altro Zoroastro il Battriano, Armenio nipote di Zostriano, Er il Pamfilio, Apollonio di Tiana, Damigerone, Dardano, Belo, Giuliano il Caldeo, Bebulo (su queste persone cfr. il commento del MacCracken, pp. 294, nn. 260 sgg.; su Apollonio di Tiana cfr. Agostino e il mio articolo, p. 152, nota 19 e p. 161, nota 57).

[7] *Ibid.*, I. 53, p. 49. 3: «Nihil, ut remini, magicum, nihil humanum, praestigiosum aut subdolum, nihil fraudis delituit in Christo, derideatis licet ex more atque in lasciuiam dissoluamini cachinnorum».

[8] *Ibid.*, I. 55, p. 50. 12: «Quodsi falsa, ut dicitis, historia illa rerum est, unde tam breui tempore totus mundus ista religione completus est?» (per Agostino, cfr. il mio articolo, p. 156, note 37-38).

degli elementi è fisicamente impossibile [1]. D'altra parte, testimoni di tali fatti erano stati soltanto uomini di poco conto [2]. Le loro narrazioni non avevano fatto altro che esagerare assurdamente fatti insignificanti [3]. Contro di loro c'era anche la mancanza del prestigio derivante dall'antichità: le fonti pagane erano piú antiche e pertanto piú meritevoli di fede e piú vicine alla verità [4]. Gli evangelisti non meritavano di essere creduti, perché erano gente semplice e ignorante [5]; la loro lingua era corrotta e volgare [6]; le sacre scritture cristiane erano costellate di barbarismi, solecismi ed errori di ogni tipo [7].

La forma umana di Gesú rendeva del tutto impossibile credere che fosse un dio: « Se Cristo fosse stato un dio, perché mai sarebbe apparso in sembianze umane, perché mai avrebbe dovuto morire di morte umana? » [8]. Non era certo necessario per la sua missione. « Perché il Re Supremo non avrebbe potuto fare quello che aveva deciso di fare sulla terra senza assumere sembianze umane? » [9]. Era troppo facile fare appello, come i cristiani, ai misteri ineffabili della volontà divina, incomprensibile agli uomini e agli dèi [10]. In realtà Cristo meritava il nostro odio, perché aveva bandito le altre religioni e aveva proibito il culto degli dèi [11]. Il suo

[1] ARNOBIO, *Adversus Nationes*, I. 53, p. 49. 15: «Novitate rerum exterrita uniuersa mundi sunt elementa turbata, tellus mota contremuit, mare funditus refusum est, aer globis inuolutus est tenebrarum, igneus orbis solis tepefacto ardore deriguit. Quid enim restabat ut fieret, postquam deus est cognitus is, qui esse iamdudum unus iudicabatur e nobis? Sed non creditis gesta haec». MacCracken, p. 295, nota 271, ha osservato, come molti altri, l'omissione della resurrezione dei morti, che appare negli altri testi evangelici, ma ha anche notato le aggiunte: il mare che si ritira, il sole che perde il suo calore. Si può trattare di un elemento drammatico inserito solo per accrescere il numero dei fatti straordinari? A mio modo di vedere, Arnobio qui seguiva non il testo dei Vangeli, ma una fonte anticristiana che sosteneva l'impossibilità fisica di un simile disordine dei quattro elementi (lo stesso tipo di argomentazione che si trova in Agostino, cfr. il mio articolo, p. 168, nota 94); le aggiunte sono volontarie, in considerazione del ragionamento.

[2] *Ibid.*, I. 54, p. 49. 26: «Quinam isti sint fortasse quaeritis?»

[3] *Ibid.*, I. 56, p. 51. 5: «Sed conscriptores nostri mendaciter ista prompserunt, extulere in immensum exigua gesta et angustas res satis ambitioso dilatauere praeconio»; I. 57, p. 52. 13: «Quidquid dicere de nostris conscriptoribus intenderitis, et de uestris haec dicta paribus sumite atque habetote momentis».

[4] *Ibid.*, I. 57, p. 52. 19: «Sed antiquiora, inquitis, nostra sunt ac per hoc fidei et ueritatis plenissima» (cfr. l'Ambrosiastro, nelle mie *Critiques exégétiques ecc.* cit., p. 161, nota 151).

[5] *Ibid.*, I. 58, p. 53. 7: «Sed ab indoctis hominibus et rudibus scripta sunt et idcirco non sunt facili auditione credenda».

[6] *Ibid.*, I. 58, p. 53. 11: «Triuialis et sordidus sermo est».

[7] *Ibid.*, I. 59, p. 53. 22: «Barbarismis, soloecismis obsitae sunt, inquit, res uestrae et uitiorum deformitate pollutae» (per Agostino, cfr. il mio articolo, p. 176, nota 144).

[8] *Ibid.*, I. 60, p. 56. 20: «Sed si deus, inquiunt, fuit Christus, cur forma est in hominis uisus et cur more est interemptus humano?»; I. 62, p. 58. 1: «Sed more est hominis interemptus».

[9] *Ibid.*, I. 61, p. 57. 12: «Quid enim, dicit, rex summus ea quae in mundo facienda esse decreuerat sine homine simulato non quibat efficere?» (per Agostino, cfr. il mio articolo, p. 160, nota 56).

[10] *Ibid.*, I. 63, p. 59. 1: «Quae sunt ista, inquies, clausa atque obscura mysteria? Quae nulli nec homines scire nec ipsi, qui appellantur dii mundi, parte queunt aliqua suspicionis atque opinationis attingere, nisi quos ipse dignatus est cognitionis tantae impertire muneribus et in abditos recessus thesauri interioris inducere». FESTUGIÈRE, *Arnobiana* cit., p. 222, pensa che la frase *quae nulli* sia la risposta di Arnobio alla domanda del suo oppositore, il che sembra probabile.

[11] ARNOBIO, *Adversus Nationes*, II. 2, p. 67. 3: «At enim odio dignus est, quod ex orbe reli-

insegnamento non meritava di essere creduto[1], perché egli fece delle promesse senza dare nessuna prova del fatto che queste promesse sarebbero state compiute[2].

La fede cristiana veniva beffeggiata a causa della sua sciocca credenza nelle realtà invisibili[3]. Arnobio obietta che Simone Mago era stato visto realmente cadere dal cielo, con sua grande confusione, e che anche molti altri miracoli erano stati osservati direttamente. I suoi avversari però ritenevano di non aver bisogno dell'aiuto della rivelazione cristiana, continuava Arnobio: si fidavano solo della loro saggezza e permettevano che alcuni impostori (uomini di cattive intenzioni che desideravano piú di ogni altra cosa vedere scomparire il nome di Cristo) ottenebrassero questi fatti prodigiosi, in modo che i miracoli ispirassero disprezzo e non fede[4].

Arnobio alla fine rivela, come aveva promesso[5], l'identità dei filosofi che professavano queste idee anticristiane. Erano gli ermetici, i platonici e la setta dei *viri novi*[6], che consideravano sciocca la dottrina cristiana, benché anch'essi professassero teorie simili[7]. Si burlavano dei cristiani perché veneravano Dio come padre e signore dell'Universo, perché riponevano in lui tutte le loro speranze e temevano da lui l'annientamento della loro anima[8]. Rimproveravano ai cristiani di credere

giones expulit, quod ad deorum cultum prohibuit accedi. – Ergone ille religionis extinctor et impietatis auctor arguitur, qui ueram in orbe religionem induxit...?»; II. 3, p. 68. 3: «Sed minoribus supplicare diis homines uetuit» (per Agostino, cfr. il mio articolo, p. 155, nota 32, in cui si espone il punto di vista opposto).

[1] ARNOBIO, *Adversus Nationes*, II. 4, p. 68. 18: «Non credimus, inquitis, uera esse quae dicit».

[2] *Ibid.*, II. 4, p. 68. 22: «Sed et ipse quae pollicetur non probat» (cfr. ORIGENE, *Contra Celsum*, II. 10).

[3] ARNOBIO, *Adversus Nationes*, II. 8, p. 73. 19: «Ridere nostram fidem consuestis atque ipsam credulitatem facetiis iocularibus lancinare... Quid? Illa de rebus ab humana cognitione sepositis, quae conscribitis ipsi, quae lectitatis, oculata uidistis inspectione et manibus tractata tenuistis? Nonne uestrum quicumque est huic uel illi credit auctoribus?» (per Agostino, cfr. il mio articolo, p. 151, note 9, 10, 11).

[4] *Ibid.*, II. 12, p. 79. 17: «Quae omnia uos gesta neque scitis neque scire uoluistis neque umquam uobis necessaria iudicastis, ac dum uestris fiditis cordibus et quod typhus est sapientiam uocatis, dedistis circumscriptoribus locum, illis, inquam, noxiis, quorum nomen interest obsolefieri Christianum, superfundendi caligines atque obscurandi res tantas, eripiendae uobis fidei subiciendique contemptus». I *circumscriptores*, secondo il FESTUGIÈRE, *Arnobiana* cit., p. 226, designerebbero i demoni maligni.

[5] Cfr. sopra, p. 170, nota 1.

[6] ARNOBIO, *Adversus Nationes*, II. 13, p. 80. 11: «Vos, uos appello qui Mercurium, qui Platonem Pythagoramque sectamini, uosque ceteros, qui estis unius mentis et per easdem uias placitorum inceditis unitate»; su questi tre gruppi cfr. A.-J. FESTUGIÈRE, *La Doctrine des «Viri Noui» sur l'origine et le sort des âmes d'après Arnobe* (*II, 11-66*), in *Mémorial Lagrange*, Paris 1940, p. 99, nota 1.

[7] ARNOBIO, *Adversus Nationes*, II. 13, p. 80. 4: «Interea tamen o isti, qui admiramini, qui stupetis doctorum et philosophiae scita, ita non iniustissimum ducitis inequitare, inludere tamquam stulta nobis et bruta dicentibus, cum uel ea uel talia repperiamini et uos dicere quae nobis dici pronuntiarique ridetis?»

[8] *Ibid.*, II. 13, p. 80. 14: «Audetis ridere nos, quod patrem rerum ac dominum ueneramur et colimus quodque illi dedamus et permittamus spes nostras»; II. 32, p. 104. 10: «quid est quod a uobis tamquam bruti et stolidi iudicemur, si propter hoc metus liberatori dedimus et mancipauimus

nella resurrezione dei morti, ma non avevano mai capito davvero questo dogma [1]. Li biasimavano perché cercavano di ottenere con i loro sforzi la salvezza delle loro anime [2] e perché ammettevano l'esistenza di esseri che precipitano le anime nel fuoco della Geenna [3].

Arnobio a questo punto inizia una lunga digressione cercando di spiegare e di combattere le idee dei *viri novi* sull'immortalità dell'anima umana, figlia di Dio e incapace di peccare [4]. Mentre i filosofi distinguevano tre modi di salvezza – la purificazione attraverso la saggezza, le preghiere teurgiche dei maghi orientali, e i sacrifici etruschi dei *Libri acherontici* [5] – essi rifiutavano di ammettere che Cristo offrisse una simile possibilità. « Se Cristo fosse stato mandato da Dio per salvare le anime infelici dalla distruzione, quale sarebbe stato il fato delle generazioni precedenti che, prima della sua venuta, erano state distrutte nella loro condizione mortale? » [6]. Il fatto stesso che il cristianesimo fosse una nuova religione, non piú vecchia di quattro secoli [7], rappresentava una forte obiezione alla sua pretesa di essere la via della salvezza universale e di sostituire riti stranieri e barbarici alla religione dei padri [8]. Perché il dio supremo avrebbe dovuto aspettare tanto, fino a tempi cosí recenti [9], prima

nos Deo? » Questa ultima protesta viene dai *viri novi*, dei quali si dice, p. 74. 29: « uos uestrarum animarum salutem in ipsis uobis reponitis ».

[1] ARNOBIO, *Adversus Nationes*, II. 13, p. 80. 20: « Audetis ridere nos, quod mortuorum dicamus resurrectionem futuram, quam quidem nos dicere confitemur, sed a uobis aliter quam sentiamus audiri » (per Agostino, cfr. il mio articolo, pp. 163-70).

[2] *Ibid.*, II. 13, p. 81. 3: « Audetis ridere nos, quod animarum nostrarum prouideamus saluti, id est ipsi nobis ».

[3] *Ibid.*, II. 14, p. 81. 14: « Audetis ridere nos, cum gehennas dicimus et inextinguibiles quosdam ignes, in quos animas deici ab earum hostibus inimicisque cognouimus »; p. 82. 19: « Animae nescientes Deum per longissimi temporis cruciatum consumentur igni fero, in quem illas iacient quidam crudeliter saeui et ante Christum incogniti et ab solo sciente detecti » (il che mostra che Arnobio aveva presenti i demoni cristiani). Il FESTUGIÈRE, *Arnobiana* cit., p. 227, ha ragione di pensare che gli *hostes* fossero i demoni, non le passioni.

[4] Cfr. FESTUGIÈRE, *La Doctrine des « Viri Noui » ecc.* cit., pp. 97-132.

[5] ARNOBIO, *Adversus Nationes*, II. 62, p. 138. 5 sg.

[6] *Ibid.*, II. 63, p. 139. 11: « Sed si, inquiunt, Christus in hoc missus a Deo est, ut infelices animas ab interitionis exitio liberaret, quid *saecula* commeruerunt priora, quae *ante ipsius aduentum* mortalitatis condicione consumpta sunt? Potestis enim scire, *quid* sit *cum* eis *animis actum* priscorum ueterrimorumque mortalium? » (per Agostino, cfr. il mio articolo, p. 160, nota 55 e p. 185, nota 190: « *Quid egerunt* tot *saeculorum* homines *ante Christum*... *quid*, inquit, *actum de* tam innumeris *animis* quae omnino in culpa nulla sunt, siquidem is cui credi posset nondum *aduentum* suum hominibus commodaret? »)

[7] *Ibid.*, II. 71, p. 149. 20: « Ante quadringentos annos religio, inquit, uestra non fuit ». Sulla necessità di non correggere *quadringentos* in *trecentos* si veda Zenone di Verona, *Tractatus*, I. 5. 4 (MIGNE, *P. L.*, XI. 304A): « Cum ante annos ferme quadringentos uel eo amplius apostolicum hoc operetur edictum, quo et uiuaciores fuere homines et rarissimi Christiani... »; e il commento del MacCraken, I. 344, n. 440.

[8] ARNOBIO, *Adversus Nationes*, II. 66, p. 143. 21: « Nam quod nobis obiectare consuestis, nouellam esse religionem nostram et ante dies natam propemodum paucos neque nos oportuisse antiquam et patriam linquere et in barbaros ritus peregrinosque traduci, ratione istud intenditur nulla »; II. 69, p. 146. 17: « Sed nouellum nomen est nostrum et ante dies paucos religio est nata quam sequimur »; II. 72, p. 151. 7: « At religiones uestrae multis annis praecedunt nostram, et eo sunt ueriores quod uetustatis auctoritate munitae sunt ».

[9] *Ibid.*, II. 74, p. 153. 12: « Et quid, inquit, est uisum deo regi ac principi, ut ante horas,

di mandare dal cielo sulla terra il Cristo salvatore? Inoltre, se Cristo era venuto a salvare il genere umano, come si diceva, perché non aveva liberato tutti gli uomini con la stessa generosità[1]? Sarebbe bastato ordinare la salvezza per tutti. Se Dio è davvero potente, misericordioso e salvatore, cambi il nostro intelletto e ci faccia credere nelle sue promesse, anche se non vogliamo[2]. Era scandaloso che i non cristiani si vedessero negata la possibilità della salvezza: « Se io non divento cristiano, non vi è allora per me nessuna possibilità di salvezza? »[3]. Si osservava anche, e con ironia, che, secondo le apparenze, Cristo non salvava nemmeno i suoi seguaci, per non parlare degli infedeli: « Se siete davvero i servi del Dio onnipotente e se, secondo le vostre credenze, egli si occupa della vostra sicurezza e della vostra salvezza, perché mai vi permette di soffrire tante persecuzioni, tante prove e tanti tormenti? »[4].

Nel terzo libro, Arnobio presenta una nuova serie di obiezioni contro il cristianesimo. È incomprensibile che il cristianesimo si voglia tener separato dalle religioni sincretistiche: « Se le cose sacre vi stanno tanto a cuore, perché non onorate e venerate con noi gli altri dèi, perché non accomunate i vostri riti a quelli dei vostri connazionali? »[5]. Questa è la ragione per cui i pagani si rifiutavano di leggere le scritture cristiane e pensavano che il Senato dovesse distruggerle: erano una continua minaccia al rispetto dovuto alle antiche tradizioni nazionali[6].

quemadmodum dicitur, pauculas sospitator ad uos Christus caeli ex arcibus mitteretur?»; II. 75, p. 154. 15: «Tu opponas et referas: "Cur tam sero emissus est sospitator?"» (per Agostino, cfr. il mio articolo, p. 159, n. 54: «Quare non ante uenit Christus?»)

[1] ARNOBIO, *Adversus Nationes*, II. 64, p. 140. 14: «Sed si generis Christus humani, ut inquitis, conseruator aduenit, quor omnino non omnes aequali munificentia liberat?»

[2] *Ibid.*, II. 65, p. 141. 20: «Immo, inquit, si Deus est potens, misericors, conseruator, conuertat nobis mentes et inuitos faciat suis pollicitationibus credere».

[3] *Ibid.*, II. 65, p. 142. 14: «Christianus ergo ni fuero, spem salutis habere non potero?» (lo stesso argomento basato sulla rettitudine dei pagani si ritrova in sant'Agostino; cfr. il mio articolo, p. 171, note 111-13).

[4] *Ibid.*, II. 76, p. 155. 17: «Cur ergo, inquit, si omnipotenti seruitis Deo et eum habere confiditis salutis atque incolumitatis uestrae curam, cur persecutiones patitur perpeti uos tantas atque omnia genera poenarum et suppliciorum subire?»

[5] *Ibid.*, III. 2, p. 160. 1: «Nunc ad ordinem reuertamur a quo sumus necessario paulo ante digressi, ne diutius interrupta defensio palmam criminis comprobati calumniatoribus concessisse dicatur. Subiciunt enim haec: "Si uobis divina res cordi est, cur alios nobiscum neque deos colitis neque adoratis nec cum uestris gentibus communia sacra miscetis et religionum coniungitis ritus?"» Non credo che sia necessario leggere *nostris*, al posto di *uestris*, come propone l'Axelson, ma dubito che si debba credere, con il FESTUGIÈRE (*Arnobiana* cit., p. 233), che *uestris gentibus* si riferisca agli Ebrei e non ai Romani. È piú probabile che, secondo l'abitudine di Arnobio, la seconda proposizione sia superflua rispetto alla prima, fatta eccezione per la nota di biasimo implicita: «non siete solidali con la vostra nazione».

[6] ARNOBIO, *Adversus Nationes*, III. 7, p. 165. 1: «Sed quid aucupia uerborum splendoremque sermonis peti ab hoc dicam, cum sciam esse non paucos, qui auersentur et fugiant libros de hoc eius nec in aurem uelint admittere lectionem opinionum suarum praesumpta uincentem, cumque alios audiam mussitare indignanter et dicere, oportere statui per senatum, aboleantur ut haec scripta quibus Christiana religio comprobetur et vetustatis opprimatur auctoritas?»; IV. 36, p. 224. 20: «Nam nostra quidem scripta cur ignibus meruerunt dari? Cur immaniter conuenticula di-

I cristiani venivano criticati perché adoravano un dio maschio[1], e supponevano che la divinità avesse forma corporea[2], come facevano nei loro scritti i Giudei e i Sadducei[3]. Non serviva che i cristiani si rifacessero alle forme di certi dèi pagani: questi ultimi, in realtà, non erano artigiani, ma venivano rappresentati come tali solo perché erano i patroni di varie arti e i maestri di certi mestieri[4]. Anche i miti in cui i cristiani non vedevano nient'altro che la loro mancanza di moralità, erano comprensibili grazie al loro valore di allegoria totale[5] o parziale[6]. Infine essi accusavano i cristiani di non avere templi, statue, o effigi della loro divinità, di non avere altari su cui offrirle sacrifici, incenso, libagioni e pasti sacri[7].

rui, in quibus summus oratur Deus, pax cunctis et uenia postulatur magistratibus, exercitibus, regibus, familiaribus, inimicis?»

[1] ARNOBIO, *Adversus Nationes*, III. 8, p. 165. 15: «Ac ne tamen et nobis inconsideratus aliquis calumniam moueat, tamquam deum quem colimus marem esse credamus, ea scilicet causa, quod eum cum loquimur pronuntiamus genere masculino...» Queste critiche forse riguardavano Cristo in particolare.

[2] *Ibid.*, III. 12, p. 170. 4: «Neque quisquam Iudaeicas in hoc loco nobis opponat et Sadducaei generis fabulas, tamquam formas tribuamus et nos Deo: hoc enim putatur in eorum litteris dici et uelut re certa atque auctoritate firmari, quae aut nihil ad nos attinent nec ex aliqua portione quicquam habent commune nobiscum, aut si sunt, ‹ut› creditur, sociae, quaerendi sunt uobis altioris intellegentiae doctores, per quod possitis addiscere, quibus modis conueniat litterarum illarum nubes atque inuolucra relaxare».

[3] *Ibid.*, III. 15, p. 173. 22. Arnobio rispose che questi anticristiani, pur deridendo la zoolatria egiziana, non se ne discostavano di molto, perché i loro idoli avevano fattezze umane, vale a dire di esseri animati: «Hocine est illud fastidium uestrum, sapientia haec adrogans, qua despuitis nos ut rudes atque omnem scientiam remini rerum nobis diuinarum patere? Aegyptiorum ridetis aenigmata, quod mutorum animantium formas diuinis inseruerint causis easdemque quod species multo ture accipiant et reliquo caerimoniarum paratu: uos effigies hominum tamquam deorum ueneramini potestates nec pudet his ora terreni animalis imponere, erroris alios et stultitiae condemnare et in erroris eiusdem similitudine ac uitio deprehendi». Sul significato degli *Aegyptiorum aenigmata*, cfr. FESTUGIÈRE, *Arnobiana* cit., p. 235.

[4] ARNOBIO, *Adversus Nationes*, III. 22, p. 179. 11: «Sed erras, inquis, et falleris; non enim ipsi opifices dii sunt, sed ingeniis hominum subiciunt has artes atque, ut uita sit instructior, tradunt scienda mortalibus... Dii ergo sunt artifices primi, siue quod ipsi, ut dicitis, subdunt scientiam mentibus, siue quod immortales et geniti numquam genus omne terrenum uetustate temporis antecedunt... Nisi forte hoc dicitis, deos artifices non esse, sed eos his artibus praesidere, curare, immo sub illorum posita esse tutela omnia quae administramus, quae gerimus, atque ut bene ac feliciter cedant, illorum prouisione curari».

[5] *Ibid.*, V. 32, p. 290. 1: «Sed erras, inquit, et laberis satisque te esse imperitum, indoctum ac rusticum ipsa rerum insectatione demonstras. Nam omnes istae historiae, quae tibi turpes uidentur atque ad labem pertinere diuinam, mysteria in se continent sancta, rationes miras atque altas nec quas facile quiuis possit ingenii uiuacitate pernoscere. Neque enim quod scriptum est atque in prima est positum uerborum fronte, id significatur et dicitur, sed allegoricis sensibus et subditiuis intelleguntur omnia illa secretis».

[6] *Ibid.*, V. 36, p. 295. 3: «Nisi forte dicetis non toto in historiae corpore allegorias has esse, ceterum partes alias esse communiter scriptas, alias uero dupliciter et ambifaria obtentione uelatas».

[7] *Ibid.*, VI. 1, p. 307. 1: «Nunc quoniam summatim ostendimus, quam impias de diis uestris opinionum constitueritis infamias, sequitur ut de templis, de simulacris etiam sacrificiisque dicamus deque alia serie quae his rebus adnexa est et uicina copulatione coniuncta. In hac enim consuestis parte crimen nobis maximum impietatis adfigere, quod neque aedes sacras uenerationis ad officia construamus, non deorum alicuius simulacrum constituamus aut formam, non altaria fabricemus, non aras, non caesorum sanguinem animantium demus, non tura neque fruges salsas, non denique uinum liquens paterarum infusionibus inferamus»; VII. 1, p. 343. 1: «Quid ergo, dixerit quispiam, sacrificia censetis nulla esse omnino facienda?»; VII. 15, p. 359. 4: «Quid ergo, inquiet aliquis, honorem diis dandum nullum esse omnino censetis?» (per Agostino, cfr. il mio articolo, p. 163, nota 67, sulle vittime e sull'incenso).

Come si è detto, l'*Adversus Nationes* è dal principio alla fine una risposta a questi argomenti anticristiani che, almeno nel secondo libro, hanno un carattere non popolare, ma filosofico. Abbiamo già mostrato altrove, grazie allo stretto parallelismo dei due testi, che i ragionamenti sono gli stessi di Porfirio, l'autore delle due grandi opere *Contro i cristiani* e *Sul ritorno dell'anima*. La dottrina dell'anima professata, secondo Arnobio, dai *viri novi* non è altro che quella dei « saggi » a cui Porfirio attribuiva la scoperta di un nuovo mezzo di salvazione superiore ai metodi teurgici dei magi, a quelli degli Etruschi e, naturalmente, a quelli di Cristo. In contrasto con i magi, che cercavano la purificazione dell'anima « pneumatica », il metodo dei « saggi » assicurava la purificazione dell'anima « intellettuale », cosicché l'anima, figlia di Dio, poteva ritornare da sola e senza impedimenti alla dimora del Padre.

È degno di nota il fatto che Arnobio, pur spiegando tutte le risorse della sua veemente eloquenza e della sua ironia contro il folle orgoglio dei suoi avversari, al tempo stesso ricordi che « il loro caro Platone » (« Plato vester..., ut eum potissimum nominem ») professasse in realtà teorie molto vicine ai dogmi cristiani. Questi filosofi pagani, nonostante tutte le loro accuse contro i cristiani, cercavano anch'essi la salvezza dell'anima, o frenando le passioni, o usando le formule teurgiche di preghiera. Arnobio insisteva sul discernimento di Platone, sul fatto che egli non era lontano dalla verità, poiché la sua autorità era egualmente valida per gli ermetici, i *platonici* e gli « altri ». Egli loda la *prudentia* di Platone, il quale, nel *De animae immortalitate* (il *Fedone*), pur sostenendo l'immortalità e l'incorporeità dell'anima, asserisce al tempo stesso che, nonostante l'apparente contraddizione, le anime sono gettate in fiumi di fuoco. Platone deve aver avuto un presentimento della dottrina cristiana (o di ciò che per Arnobio era la dottrina cristiana), secondo cui l'anima sarebbe stata annientata o, se meritevole, sarebbe divenuta immortale [1].

Ciò nondimeno, ci si può domandare se Arnobio cercasse in realtà di proporre una sintesi tra la filosofia platonica e la rivelazione cristiana, come quella fatta in Grecia da Eusebio di Cesarea o da Teodoreto di Ciro [2]. A me pare assai piú probabile che la sua tattica consistesse nel rivolgere contro gli avversari le loro stesse armi, nell'utilizzare contro di loro quegli autori che essi consideravano i loro maestri [3]: lo spirito animatore del talento polemico di Arnobio era il sarcasmo.

[1] Per tutto questo cfr. il mio articolo *Les Sages de Porphyre et les «Viri novi» d'Arnobe*, in «Revue des Etudes Latines», XXXI (1953), pp. 257-71, e in particolare le citazioni a pp. 261-62.

[2] Sulla «Graecarum Affectionum Curatio» di Teodoreto, cfr. P. CANIVET, *Histoire d'une entreprise apologétique au V^e siècle*, Paris s.d. (1959).

[3] Questa ipotesi è stata formulata molto bene, ma subito abbandonata, dal FESTUGIÈRE, *Arno-*

La vittoria politica dell'Impero cristiano non pose immediatamente fine alle controversie, che erano ancora assai vivaci alla fine del secolo. È però vero che i pagani dovettero, da allora in poi, essere molto cauti. Il commento di Macrobio al *Somnium Scipionis*, per esempio, non mostra nessun intento specificamente anticristiano, benché l'inizio dei *Saturnalia* riveli che a Roma vi era ancora un gruppo fortemente influenzato dall'ellenismo di Porfirio, anche se non osava attaccare apertamente i cristiani vittoriosi [1]. Per capire come in quel tempo sia la polemica anticristiana, sia la posizione cristiana si fossero ormai sviluppate, una delle testimonianze piú utili è quella di sant'Ambrogio [2]. Egli aveva conosciuto di persona quegli aristocratici in cui il conservatorismo religioso procedeva di pari passo con le tradizioni ancestrali e nazionali, e ne descrive la psicologia [3]. La sua controversia con Simmaco sull'altare della Vittoria è troppo nota perché qui se ne parli diffusamente. Simmaco sostenne nella sua *Relatio* che ogni popolo, come ogni individuo, riceve dall'intelligenza divina il suo spirito custode scelto dal destino. Questo spirito si era manifestato in tutta la storia della nazione e pertanto occorreva continuare la celebrazione di quei culti che erano stati tramandati di generazione in generazione [4]. In una prosopopea Simmaco fa dire a Roma:

biana cit., p. 212: «Quest'ultimo dunque combatterebbe la tesi dei suoi oppositori con la stessa *auctoritas* su cui essa si basa; mostrerebbe che i testi citati si rivoltano contro coloro che si richiamano ad essi... Tutto quel che sappiamo dei metodi di lavoro dei polemisti antichi ci autorizza a pensare che Arnobio prendesse il suo materiale dagli stessi avversari. Questa ipotesi mi sembrava suggestiva, ma sono stato fermato da due osservazioni diverse...» Queste osservazioni, a mio modo di vedere, non distruggono l'ipotesi.

[1] Cfr. le mie *Lettres grecques en Occident, de Macrobe à Cassiodore*, 2ª ed., Paris 1948, pp. 3-36; E. TÜRK, *Macrobius und die Quellen seiner Saturnalien*, tesi, Freiburg 1962.

[2] Le sue affermazioni andrebbero confrontate, naturalmente, con quelle degli altri testimoni. Per Agostino cfr. il mio articolo citato sopra, per l'Ambrosiastro cfr. il mio articolo *Critiques exégétiques ecc.* cit., pp. 133-69. Su questo argomento in particolare non trovo niente in J. MESOT, *Die Heidenbekehrung bei Ambrosius von Mailand*, in «Neue Zeitschrift für Missionwissenschaft», supplem. 7, Schöneck-Berkenried (Svizzera), 1958, che però contiene un'eccellente disquisizione alle pp. 56-68.

[3] AMBROGIO, *In Ps.*, CXVIII. 16. 45 (*C. S. E. L.*, LXII, p. 377. 5): «Sunt etiam qui, dum maiorum suorum statum secuntur, ueluti digna conuersatione contenti nec errores quidem patrios existiment declinandos, ut fide mutandam perfidiam non arbitrentur, cum in melius mutare propositum non leuitas, sed uirtus, neque culpa, sed gratia sit».

[4] SIMMACO, *Relatio*, C. 8 (ed. Lavarenne [nel vol. III delle *Œuvres* di Prudenzio], p. 109): «Suus cuique mos, suus ritus est: uarios custodes urbibus cultus mens diuina distribuit; ut animae nascentibus, ita populis fatales genii diuiduntur. Accedit utilitas, quae maxime homini deos adserit. Nam cum ratio omnis in operto sit, unde rectius quam de memoria atque documentis rerum secundarum cognitio uenit numinum? Iam si longa aetas auctoritatem religionibus faciat, seruanda est tot saeculis fides et sequendi sunt nobis parentes, qui secuti sunt feliciter suos». Sulla teoria ermetica e neoplatonica dello spirito custode cfr. *Hermetica*, II. 16. 14 (ed. Nock e Festugière, II, p. 236. 13); PORFIRIO in PROCLO, *In Timaeum*, 24a (ed. Diehl, III, p. 152. 15); GIAMBLICO, *De mysteriis*, V. 25. 3; RUTILIO NAMAZIANO, *De reditu suo*, I. 15-18; MARZIANO CAPELLA, *De nuptiis Mercurii et Philologiae*, II. 152; PRUDENZIO, *Contra Symmachum*, II. 71, pp. 370-487, la respinge, ma essa è di nuovo ripresa e cristianizzata da GREGORIO NAZIANZENO, *Poemata Dogmatica*, VIII, v.

« Imperatori, ottimi tra tutti gli uomini, padri della patria, abbiate rispetto per la mia vecchiaia; l'ho raggiunta grazie ai miei pii riti. Lasciatemi celebrare le cerimonie avite, perché non ho motivo di dolermene. Lasciatemi vivere secondo i miei costumi, perché sono libera. Questa è la religione che ha sottomesso l'universo alle mie leggi, questi i sacrifici che hanno respinto Annibale dalle mie mura e i Senoni dal Campidoglio. Fui forse salvata allora per essere rimproverata nella vecchiaia? » [1].

Simmaco si faceva avvocato di un sincretismo secondo il quale vi erano vari modi e varie filosofie che aiutavano a penetrare il mistero della divinità. Per questa ragione domandava tolleranza [2], ma finiva per ammettere implicitamente che il cristianesimo poteva essere uno di questi modi. Ambrogio d'altra parte non si lasciava ingannare. Egli riconosceva in tutto questo la dottrina essenzialmente porfiriana, secondo la quale Cristo era un « saggio » tra gli altri [3], ma non un dio, perché Dio non muore e Cristo era morto sulla croce [4].

25 (MIGNE, *P. G.*, XXXVII. 440), e dallo Pseudo-Crisostomo, MIGNE, *P. G.*, LIX. 756. Sullo spirito guardiano di Roma cfr. F. CUMONT, *Les anges du paganisme romain*, in « Revue de l'Histoire des Religions », LXXII (1915), pp. 159-82; J.-P. CALLU, *Genio populi Romani*, Paris 1960, pp. 105-12; J. DOIGNON, *Perspectives ambrosiennes, Ss. Gervais et Protais, génies de Milan*, in « Revue des Etudes Augustiniennes », II (1956), pp. 313-34.

[1] SIMMACO, *Relatio*, C. 9, p. 109: « Optimi principum, patres patriae, reueremini annos meos in quos me pius ritus adduxit! Utar *caerimoniis* auitis, neque enim paenitet! Viuam meo more, quia libera sum! Hic *cultus* in leges meas orbem redegit, *haec sacra Hannibalem a moenibus, a Capitolio Senonas reppulerunt*. Ad hoc ergo seruata sum, ut longaeva reprehendar? » (cfr. AMBROGIO, *Ep. ad Valentinianum*, XVIII. 4; *ibid.*, p. 119: « In prima propositione, flebili Roma questu sermonis illacrimat, ueteres, ut ait, *cultus ceremoniarum* requirens. "*Haec sacra*, inquit, *Hannibalem a moenibus, a Capitolio Senonas reppulerunt*" »).

[2] SIMMACO, *Relatio*, C. 10, p. 110: « Ergo diis patriis, *diis* indigetibus *pacem rogamus*. Aequum est, quidquid omnes colunt, unum putari. Eadem spectamus astra, commune caelum est, idem nos mundus inuoluit: quid interest, qua quisque prudentia uerum *requirat? Uno itinere non potest perueniri ad tam grande secretum* » (cfr. MASSIMO DI MADAURA, *Ep. ad Augustinum*, 16 [*C. S. E. L.*, XXXIV. 1, p. 39. 13]: « Dii te seruent, per quos et eorum atque cunctorum mortalium communem patrem uniuersi mortales, quos terra sustinet, mille modis concordi discordia ueneramus et colimus »; LONGINIANO, *Ep. ad Augustinum*, CCXXXIV. 2 [*C. S. E. L.*, LVII, p. 520. 10]: « Via est in Deum melior... qua purgati antiquorum sacrorum piis praeceptis expiationibusque purissimis et abstemiis obseruationibus decocti anima et corpore constantes deproperant »). AGOSTINO, *Soliloquia*, I. 13. 23 (ed. Labriolle, p. 70): « Sed *non* ad eam [sapientiam] *una via peruenitur* »; ID., *Retractationes*, I. 4. 3 (ed. Bardy, p. 290): « Item quod dixi: "Ad sapientiae coniuctionem *non una uia perueniri*", non bene sonat; quasi alia uia sit praeter Christum qui dixit: "Ego sum uia" (*Ioh.*, XIV. 6). Vitanda ergo erat haec offensio aurium religiosarum, quamuis alia sit illa uniuersalis uia, aliae autem uiae, de quibus et in Psalmo canimus: "Vias tuas, Domine, notas fac mihi et semitas tuas doce me" (*Ps.*, XXIV. 4). Et in eo, quod ibi dictum est: "penitus ista sensibilia fugienda" (*Soliloquia*, I. 14. 24) cauendum fuit, ne putaremus Porphyrii falsi philosophi tenere sententiam, qua dixit "omne corpus fugiendum" »; cfr. PORFIRIO, *De regressu animae*, ed. Bidez, pp. 42 sgg.

[3] Su questa dottrina di Porfirio, citata soprattutto nel *De consensu euangelistarum* di Agostino, cfr. il mio articolo, pp. 155-58 e *Saint Augustin « photinien » à Milan*, in « Ricerche di storia religiosa », I (1954), pp. 63-71. Sui vari modi cfr. PORFIRIO, *De regressu animae*, ed. Bidez, p. 42* (AGOSTINO, *De civitate Dei*, X. 32. 1).

[4] AMBROGIO, *Ep.*, XVIII. 8-9, p. 121: « "*Uno*, inquit, *itinere non potest perueniri ad tam grande secretum*". Quod uos ignoratis, id nos Dei uoce cognouimus. Et quod uos suspicionibus *quaeritis*, nos ex sapientia Dei et ueritate compertum habemus. Non congruunt igitur uestra nobiscum. Vos "*pacem diis*" uestris ab imperatoribus obsecratis, nos ipsis imperatoribus a Christo "*pacem rogamus*". Vos manuum uestram adoratis opera, nos iniuriam ducimus omne quod fieri potest Deum pu-

Purtroppo non ci è stato conservato il trattato in vari libri in cui Ambrogio opponeva il *sacramentum regenerationis* alla filosofia platonica. Tutto ciò che sappiamo è che si trattava di un attacco contro quei neoplatonici che consideravano l'insegnamento di Cristo come una specie di platonismo contraffatto [1]. Ben lungi dal tendere a una sintesi, essi insistevano sui due dogmi piú difficili da conciliare con la fede cristiana. In primo luogo, riguardo alla divinità, rimanevano fedeli al politeismo nel quale, al di sotto del dio supremo, creatore delle anime, vi erano dèi secondari, creatori dei corpi. In secondo luogo, per quello che riguardava l'uomo, insistevano sulla metempsicosi [2].

Dal momento che il *De philosophia* è perduto, dobbiamo limitarci a mettere insieme le varie osservazioni sulla polemica anticristiana contenute nelle opere di Ambrogio giunte fino a noi; vi sono obiezioni avanzate direttamente da pagani [3] o anche da cristiani sensibili alle loro argomentazioni.

Molte delle critiche erano di natura esegetica e attaccavano la rivelazione giudaico-cristiana. Le storie della Genesi, per esempio, provocavano i seguenti problemi: Dio sapeva o non sapeva che Adamo avrebbe disubbidito ai suoi ordini? La risposta negativa era inconciliabile con la potenza divina. Se invece sapeva e ciò nonostante aveva dato quegli ordini, sapendo che non sarebbero stati obbediti, certo non si addiceva alla divinità dare comandi superflui [4]. Questa obiezione, osserva Ambro-

tari. Non uult se Deus in lapidibus coli. Denique etiam ipsi philosophi uestri ista riserunt. Quod si uos ideo Christum Deum negatis, quia illum mortuum esse non creditis (nescitis enim quod mors illa carnis fuerit, non diuinitatis, quae fecit ut credentium iam nemo moriatur), quid nobis imprudentius, qui contumeliose colitis, et honorifice derogatis; uestrum enim Deum lignum putatis; o contumeliosa reuerentia! Christum mori potuisse non creditis; o honorifica peruicacia!»; sulle difficoltà di questo passo cfr. MIGNE, *P. L.*, XVI. 1015C, nota 23; SIMMACO, *Relatio*, p. 121, nota 6); il significato però si chiarisce alla luce dell'affermazione anticristiana cui accenna sant'Agostino; cfr. il mio articolo pp. 156-67, note 40-46; cfr. anche AMBROGIO, *In Ps.*, XLIII. 72 (*C. S. E. L.*, LXIV, p. 313. 1): «Est enim et confusionis gloria, ut si in multos gentiles incidas uel philosophos et illi tibi obiciant crucem Christi et uerbo respondere non possis nec quisquam audiat salutaria uerba referentem».

[1] AGOSTINO, *Ep. ad Paulinum Nolanum*, XXXI. 8 (*C. S. E. L.*, XXXIV. 2, p. 8. 2), scritto intorno al 396: «Libros beatissimi Ambrosii credo habere sanctitatem tuam; eos autem multum desidero, quos aduersus nonnullos imperitissimos et superbissimos, qui de Platonis libris Dominum profecisse contendunt, diligentissime et copiosissime scripsit».

[2] Testo citato oltre, p. 188, nota 2.

[3] È certo che i pagani sentirono i sermoni di Ambrogio: cfr. AMBROGIO, *In Ps.*, XXXVI. 61 (*C. S. E. L.*, LXIV, p. 118. 25): «Si quis ex gentibus ueniens sermonem audiat nostrum».

[4] AMBROGIO, *De paradiso*, VIII. 38 (*C. S. E. L.*, XXXII. 1, p. 294. 9): «Iterum quaestio: "Sciebat praeuaricaturum Deus Adam mandata sua an nesciebat? Si nesciebat, non est ista diuinae potestatis adsertio; si autem sciebat et nihilominus sciens neglegenda mandauit, non est Dei aliquid superfluum praecipere. Superfluo autem praecepit primoplasto illi Adae quod cum nouerat minime seruaturum. Nihil autem Deus superfluo facit; ergo non est scriptura ex Deo". Hoc enim obiciunt qui uetus non recipiunt testamentum et has interserunt quaestiones... Nam et ipse dominus Iesus elegit Iudam, quem proditorem sciebat. Quem si per inprudentiam electum putant, diuinae derogant potestati... Conticescant igitur repugnatores isti ueteris testamenti. Sed quoniam etiam gentilibus si forte istud obiecerint, respondendum uidetur, qui exemplum non accipiunt, rationem exigunt, ac-

gio, è fatta sia dai razionalisti pagani, sia da certi eretici che si ribellano contro l'Antico Testamento. Altri si appigliavano alla storia di Abramo. « Come si può citare Abramo a modello, dal momento che ebbe un figlio dalla sua serva? Come è possibile che un uomo siffatto, di cui ammiriamo molte gesta, abbia poi commesso questa cattiva azione?... Egli parlava già con Dio quando si unì con la serva! »[1]. Anche Davide veniva attaccato: non era forse un assassino, un adultero? « E che? I cristiani dànno tanta importanza a una coscienza pulita, tanta preminenza alla fede, venerano la religione, insegnano la castità, e ciò nonostante i loro maestri hanno commesso assassinî e adulterî! Questo Davide, dalla cui stirpe, a vostro dire, Cristo ha voluto nascere, ha celebrato i suoi assassinî e adulterî nei suoi canti. Tali i maestri, tali i discepoli »[2]. Come era possibile che Dio avesse eletto come re un uomo siffatto e gli avesse dato la vittoria su molte nazioni?[3].

Quel che è peggio, dicevano, il Nuovo Testamento non si accorda con l'Antico Testamento. Nell'Antico Testamento si affermava che la circoncisione fosse utile, quando Abramo ricevette per la prima volta l'oracolo divino che comandava di praticarla. Ma nel Nuovo Testamento la si respinge come inutile[4]. E perché mai il sigillo del patto divino dovrebbe

cipiant etiam ipsi qua ratione Dei filius uel praeuaricaturo mandauerit uel elegerit proditurum... Nunc autem uterque redarguitur atque reconuincitur». Prima di parlare dei pagani, Ambrogio accenna a Apelle, di cui, secondo A. HARNACK, *Die gnostischen Quellen Hippolyts in seiner Hauptschrift gegen die Häretiker*, in «Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur», VI. 3, Leipzig 1890, pp. 116-20, conosceva i *Sillogismi* dal commento di Origene alla *Genesi*.

[1] AMBROGIO, *De Abraham*, I. 4. 22 (*C. S. E. L.*, XXXII. 1, p. 517. 7), che si riferisce a *Genesi*, XVI: «Sed fortasse dicat aliquis: "Quomodo Abraham nobis imitandum proponis, cum de ancilla susceperit filium? Aut quid sibi hoc uult esse, ut tantus uir huic errori fuerit obnoxius, cuius tanta opera miramur?"... Mouere tamen aliquos potest quod iam cum Deo loquebatur et ad ancillam introiuit... Et tu peccasti, cum gentilis esses: habes excusationem... Fecisti gentilis adulterium». Ambrogio riconosce a p. 517. 11 che «locum hunc... plerique uadosum putant».

[2] AMBROGIO, *Apologia prophetae Dauid*, I. 6. 27 (*C. S. E. L.*, XXXII. 2, p. 316. 18): «Arguis quod unum occiderit» (riferendosi a Golia); II. 2. 5, p. 361. 24: «Gentili dico, Iudaeo dico, Christiano dico. Et ideo mihi tripertito distinguendus uidetur esse tractatus, unus aduersus gentiles, alius aduersus Iudaeos, tertius apud Christianos. Primus igitur aduersus gentiles mihi sermo est, qui plerumque obiectare consuerunt: "Ecce quomodo Christiani innocentiam sequuntur, fidem praeferunt, religionem uenerantur, castitatem docent, quorum principes et homicidia et adulteria fecisse produntur? Ipse Dauid, de cuius genere, ut dicitis, nasci Christus elegit, ipse et homicidia sua et adulteria decantauit. Quales possunt esse discipuli, quorum tales magistri sunt?"»

[3] *Ibid.*, II. 3. 20, p. 369. 3: «Miramini quod Dauid regem fecerit uictoremque multarum gentium?... Haec aduersus gentiles».

[4] AMBROGIO, *De Abraham*, I. 4. 29, p. 524. 3. «Quo loci *plerosque* moueri scio. Si enim bona est *circumcisio*, hodieque teneri debuit; *si inutilis*, mandari non debuit. Sed cum apostolus dixerit Paulus quia "Abraham signum *accepit* circumcisionis" (*Rom.*, IV. 11) utique signum non ipsa res, sed alterius est rei, hoc non est ueritas, sed iudicium ueritatis».

AMBROGIO, *Ep. ad Constantium*, LXXII. 1 (MIGNE, *P. L.*, XVI. 1297C, ed. del 1880): «Non mediocris *plerosque* mouet quaestio, qua causa *circumcisio* et Veteris Testamenti auctoritate quasi utilis imperetur et Noui Testamenti magisterio *quasi inutilis* repudietur (*Act.*, XV. 10), cum praesertim *Abraham* primus oraculum circumcisionis celebrandae *acceperit* (*Gen.*, XVII. 10)».

Per l'Ambrosiastro, cfr. il mio articolo, p. 157, nota 135, e Agostino, pp. 162-63.

essere posto sopra un organo cosí vergognoso? Come è possibile che il creatore dei nostri corpi desideri una cosa simile, che subito dopo la nascita l'opera sua venga circoncisa, mutilata e coperta di sangue; che venga tagliata una parte, che pure l'ordinatore di tutte le cose ritenne opportuno creare insieme con tutte le altre membra? O questa parte del corpo è contro natura, e allora tutti gli uomini non dovrebbero avere questa cosa contro natura, oppure è nell'ordine naturale delle cose, e non è giusto amputare ciò che fu creato in armonia con la perfezione naturale. Inoltre, se Dio intendeva persuadere una gran quantità di uomini a praticare questa religione, ne avrebbe attratti molti di piú quando non ne avesse scoraggiato tanti con il pericolo o l'orrore della circoncisione: per i pagani, infatti, i circoncisi sono oggetto di derisione[1].

Simili argomenti venivano usati per sottolineare l'incompatibilità tra il Vecchio e il Nuovo Testamento. Come mai la maggior parte dei dogmi della Legge sono ora abbandonati dai Vangeli, benché Dio abbia dato la Legge a Mosè? Come è possibile che vi sia un solo autore dei due Testamenti, quando ciò che era permesso dalla Legge non è piú permesso dai Vangeli – come la circoncisione fisica, che è un segno non razionale? Non è contraddittorio che la circoncisione, prima giudicata una pia azione, sia ora considerata un segno di empietà? E ancora: l'osservanza della Legge richiedeva che il sabato fosse un giorno di riposo, e se uno raccoglieva legna in quel giorno veniva condannato a morte. Ora uno può andare a prendere varie cose e portarle e occuparsi dei propri affari senza venir punito in alcun modo. I precetti della Legge, per la maggior parte, ora non sono piú accettati[2]. E dal momento che il Vecchio Testamento pre-

[1] AMBROGIO, *Ep. ad Constantium*, 3 (MIGNE, *P. L.*, XVI. 1298A): «Cur uero signum Testamenti diuini in ea datur parte membrorum, quae uisu inhonestior aestimatur? Aut qua gratia ipse operator corporis nostri in ipso nostrae generationis exordio circumcidi uoluit opus suum et uulnerari et cruentari, et abscidi partem quam uelut necessariam qui omnia disposuit ordinate cum caeteris membris faciendam putauit? Aut enim praeter naturam est haec portio corporis nostri, et non oportuit habere omnes homines, quod esset praeter naturam; aut secundum naturam est, et non decuit amputari, quod secundum naturae perfectionem creatum foret; cum praesertim alieni a portione Domini Dei nostri id praecipue irridere soliti sint. Deinde cum propositum sit Deo, ut frequenter ipse testificatus est, plures ad sacrae obseruantiam prouocare religionis, quanto magis inuitarentur, si non aliqui circumcisionis ipsius aut periculo aut opprobrio reuocarentur... Duplex est accusatio: una quae irrogatur a gentilibus, altera quae ab iis, qui de populo Dei sunt, aestimatur. Vehementior autem gentilium, qui uiros circumcisione signatos etiam opprobrio et illusione dignos arbitrantur. Sed etiam ipsorum sapientissimi quique ita circumcisionem approbant, ut electos suos erga cognoscenda et celebranda mysteria circumcidendos putent... Haec aduersum eos dicta sint, qui nulla nobis unitate fidei sociantur». Qui Ambrogio fa rilevare che i preti dell'Egitto e i Magi sono circoncisi e che questo è l'uso comune tra gli Etiopi, gli Arabi e i Fenici. Questi argomenti anticristiani riappaiono nei capitoli 6, 18 e 27 dove sono confutati. Cfr. BARNABA, *Ep.*, IX. 6 (ed. Funk, p. 29).

[2] AMBROGIO, *Ep. ad Irenaeum*, LXXIV. 1 (MIGNE, *P. L.*, XVI. 1308C): «Sunt enim qui dicant: "Cum legem Deus Moysi dederit, quid causae est ut pleraque in lege sint, quae per euangelium iam uacuata uidentur? Et quomodo unus utriusque conditor Testamenti, cum id quod licebat in lege, per euangelium coeperit non licere: ut est circumcisio corporalis, quae licet etiam tunc signo

scriveva di mangiare l'agnello avendo le scarpe ai piedi, perché Gesú ha detto ai suoi discepoli di andare scalzi [1]. Continuando sullo stesso tono essi osservavano con ironia che il giusto vissuto prima di Cristo deve essere rimasto un bel po' senza ricompensa, aspettando che venisse il giorno del giudizio [2].

Sembrava impossibile ammettere l'idea di un figlio incarnato di Dio [3], o di un Dio nato or ora [4]. Il versetto di Luca in cui si dice che Gesú era «creduto» figlio di Giuseppe divenne una specie di barzelletta [5], e nella genealogia data da Matteo si scoprirono parecchie donne di cattiva reputazione [6]. Anche le discrepanze tra i Vangeli sinottici vennero poste in rilievo. Chi si lamentò dell'unzione dei piedi di Cristo: i suoi discepoli o un fariseo? [7]. E Cristo incontrò uno o due uomini a Gerasa? [8]. Vi erano discrepanze anche nella descrizione dei segni che accompagnarono la crocifissione [9], e i testimoni non erano d'accordo fra loro sui particolari della resurrezione [10].

Si faceva ogni sforzo per porre in discredito Gesú stesso e il suo insegnamento. Egli si era dimostrato privo di preveggenza e di potere quando aveva scelto Giuda come apostolo, senza sospettare che lo avreb-

data sit, ut circumcisionis spiritalis ueritas teneretur, tamen qua ratione in ipso signo fuit? Cur ista diuersitas aestimatur, ut tunc circumcidi pietas crederetur, nunc impietas iudicetur? Deinde sabbati diem feriatum esse debere obseruabatur ex lege, ita ut, si quis onus aliquod lignorum portasset, mortis fieret reus (*Num.*, XV. 35), nunc autem diem ipsum et oneribus subeundis et negotiis obeundis sine poena aduertimus deputari. Et pleraque praecepta sunt legis, quae praesenti tempore cessare uidentur"».

[1] AMBROGIO, *In Lucam*, VII. 57, XXXII. 4, p. 305. 16: «Quod si quem mouet, qua ratione in Aegypto calciati iubentur edere agnum (*Exod.*, XII. 11 sgg.), apostoli autem sine calciamentis ad praedicandum diriguntur (*Luc.*, X. 4; XXII. 35)».

[2] AMBROGIO, *De bono mortis*, X. 46 (*C. S. E. L.*, XXXII. 1, p. 742. 3): «Denique et scriptura habitacula illa animarum "promptaria" (*Esdras*, IV. 7. 32) nuncupauit; quae occurrens querellae humanae, eo quod iusti qui praecesserunt uideantur usque ad iudicii diem per plurimum scilicet temporis debita sibi remuneratione fraudari, mirabiliter ait coronae esse similem iudicii diem...»

[3] AMBROGIO, *Apologia prophetae Dauid*, II. 5. 30, p. 377. 16: «Qui tamen hoc obiciunt, quod Dei filius carnem suscipere non potuerit, si gentiles, quomodo, qui deos suos, quoniam homines fuisse negare non possunt, humana specie uisos esse testantur?»

[4] AMBROGIO, *In Lucam*, II. 44, p. 66. 10: «Istum igitur paruulum, quem tu quasi uilem, qui infidelis es, arbitraris, magi ex Oriente uenientes tam longo spatio sequebantur».

[5] AMBROGIO, *In Lucam*, III. 2, p. 98. 11: «Neminem mouere debet quod ita scriptum est: "Qui putabatur esse filius Ioseph" (*Luc.*, III. 23)».

[6] AMBROGIO, *In Lucam*, III. 17, p. 110. 17: «Plerique etiam mirentur, cur Thamar mulieris famosae, ut illis uidetur, Matthaeus commemorationem in dominica generatione contexendam putauerit, cur etiam Ruth, cur eius quoque mulieris, quae Uriae uxor fuit et occiso marito in Dauid nuptias conmigrauit, cum praesertim Sarrae et Rebeccae et Rachel, sanctarum feminarum, nusquam fecerit mentionem».

[7] *In Lucam*, VI. 13, p. 236. 1.

[8] AMBROGIO, *In Lucam*, VI. 44, p. 249. 10; cfr. anche pp. 295. 1, 349. 1, 499. 18, 252. 6: «Sed dicit aliqui: "Cur hoc a Deo permittitur diabolo?"»

[9] *In Lucam*, X. 129, p. 504. 15.

[10] AMBROGIO, *In Lucam*, X. 147, p. 510. 24: «Magna oritur hoc loco plerisque quaestio»; p. 511. 12: «Quomodo ergo soluendum, nisi quattuor euangelistas de diuersis quattuor putes dixisse temporibus, ut et personas alias mulierum et alias conicias uisiones?... ne quem spinosae interpretationes in fine offendat asperitas».

be tradito [1]. Quando aveva promesso agli undici discepoli un posto nella casa del padre, niente prova che intendesse l'umanità in generale [2]. Dire, come è scritto: « Non saluterai nessuno per la strada », era un comando duro e altezzoso, indegno di un maestro che avrebbe dovuto essere gentile e mansueto: i pagani non esitavano a salutare i cristiani [3]. Quanto agli apostoli, la loro durezza era stata anche maggiore quando avevano proibito ai bambini di accorrere verso Gesú [4].

L'intera moralità giudaico-cristiana veniva attaccata. I suoi precetti erano deplorevoli. Per esempio: « occhio per occhio, dente per dente » e « se la tua mano destra ti offende, tagliala » [5]. Inoltre la dottrina del peccato e del perdono era senza senso. L'uomo non era responsabile dei suoi sbagli: le sue decisioni e le sue azioni erano scusabili perché agiva sotto l'impulso della necessità; nessuno era malvagio per sua volontà, nemmeno l'assassino Caino [6]. Questa necessità era il prodotto della nostra *nativitas*, della posizione delle stelle al momento della nostra nascita [7]. L'idea del perdono era inammissibile: Dio non può essere prima adirato e poi perdonare, perché la divinità è immutabile [8]. In ogni caso, che

[1] Testo citato sopra, p. 180, nota 4. Sulla protesta per l'*imperitia* in Agostino cfr. il mio articolo, p. 151, nota 9, e nell'Ambrosiastro, il mio articolo, p. 145, nota 71 e p. 148, nota 82.

[2] AMBROGIO, *De bono mortis*, XII. 54, p. 749. 1: «Sed dicis quia solis discipulis loquebatur, quod ipsis solis spoponderit multas mansiones: igitur undecim tantum discipulis praeparabat».

[3] AMBROGIO, *In Lucam*, VII. 62, p. 308. 12: «"Et neminem salutaueritis in uia" (*Luc.*, X. 4). Fortasse quibusdam hoc durum et superbum nec mansueti et humilis domini praecepto conuenire uideatur, quod ille qui etiam accubitionis loco praecepit esse cedendum hoc loco mandet discipulis: "Neminem salutaueritis in uia", cum iste communis sit usus gratiae. Sic inferiores superiorum sibi fauorem conciliare consuerunt, gentiles quoque cum Christianis habent huiusmodi officiorum conmercia (cfr. *Matth.*, V. 47). Quomodo Dominus hunc usum humanitatis auellit?»

[4] AMBROGIO, *In Lucam*, VIII. 60, p. 421. 6.

[5] AMBROGIO, *De paradiso*, XII. 58, p. 318. 7: «Sed etiam gentilis si quis scripturas accipiat, legit: "Oculum pro oculo, dentem pro dente" (*Leuit.*, XXIV. 20), legit etiam: "Si scandalizauerit te dextera tua, abscide illam" (*Matth.*, V. 30), non intellegit sensum, non aduertit diuini sermonis arcana, peius labitur quam si non legisset».

[6] AMBROGIO, *De Caïn et Abel*, II. 9. 27, p. 401. 22: «Nam qui peccatum suum ad quandam referunt, ut gentiles adserunt, decreti aut operis sui necessitatem diuina arguere uidentur, quasi ipsorum uis causa peccati sit; qui enim necessitate aliqua coactus occiderit quasi inuitus occidit. Ea uero quae a nobis sunt excusationem non habent, quae autem praeter nos sunt excusabilia sunt». Per Ambrosiaster, cfr. il mio articolo, pp. 167 sgg.

[7] AMBROGIO, *De interpellatione Iob et Dauid*, III. 5. 12 (*C. S. E. L.*, XXXII. 2, p. 255. 13): «Ponunt autem in caelum os suum qui sibi criminum auctoritates natiuitatis putant quadam necessitate deferri. Hi nec caelo nec terris parcere solent, ut cursu quodam stellarum arbitrentur uitam hominis gubernari. Nihil prouidentiae, nihil bonis moribus relinquunt»; *De excessu fratris*, II. 86. 1 (*C. S. E. L.*, LXXIII, p. 296): «De solis cursu caelique ratione philosophi disputant et sunt, qui putant his esse credendum, cum, quid loquantur, ignorent. Neque enim caelum ascenderunt, axen dimensi mundi oculis perscrutati sunt, quia nullus eorum cum Deo in principio fuit»; *In Ps.*, XXXVI. 28. 2 (*C. S. E. L.*, LXIV, p. 93. 16): «Est quidam diues in uerbis, ut sunt philosophi istius mundi de sacrilegiis disputantes, de motu siderum, de stella Iouis ac Saturni, de generationibus hominum, de simulacrorum cultu, de geometria et dialectica. Philosophi ergo in sermone diuites sunt, fidei inopes, ueritatis exsortes. Et sunt plerique simplices domini sacerdotes, in sermone pauperes, abstinentia et uirtute sublimes. Illi multis locuntur perfidiam, isti paucis fidem asserunt; illi suos amittunt cotidie sacerdotes; hic pauper populos adquirit ecclesiae numeroque credentium»; I. 22. 3, p. 17. 8: «Chaldaei sunt qui siderum cursus uanae studio superstitionis explorant et impiae serunt gentilitatis errores».

[8] AMBROGIO, *De paenitentia*, V. 21. 1 (*C. S. E. L.*, LXXIII, p. 129), a proposito di *Ps.*, LXXVI.

bisogno c'è del perdono? « Perché battezzarmi? Io non ho mai peccato » [1].

I precetti dell'ascetismo erano particolarmente detestabili e, dicevano, sconosciuti anche alla tradizione giudaico-cristiana. « Perché, o vescovo, ci proibisci di avere orecchini e braccialetti, mentre Rebecca ricevette in dono queste cose, e tu ci esorti a essere come Rebecca? » [2]. Anche il digiuno era una novità [3]. E il donare ai poveri era contro la volontà divina; se Dio ha ridotto in povertà una persona, è un segno del suo scontento [4]. La verginità, sostenevano, non è davvero un monopolio del cristianesimo, come sembrava che credessero i cristiani: le vergini vestali e le sacerdotesse di Pallade erano le equivalenti delle vergini cristiane e la loro verginità era consacrata al benessere dello Stato [5]. La filosofia pitagorica del silenzio costituiva anche un esercizio per le vergini: una di loro si era comportata eroicamente rifiutando di tradire un segreto [6]. Quanto alla castità, nel matrimonio, era certo al di là delle possibilità umane, una

9-10: « Sed aiunt ideo se ista adserere, ne mutabilem Deum facere uideantur, si his, quibus fuerit iratus, ignoscat. Quid ergo? Repudiabimus diuina oracula et istorum opiniones sequemur? »

[1] AMBROGIO, *De sacramentis*, III. 3. 13 (*C. S. E. L.*, LXXIII, p. 44): « Sunt quidam – scio certe aliquem fuisse, qui diceret – cum illi diceremus: "In hac aetate magis baptizari debes", dicebat ille, "Quare baptizor? Non habeo peccatum, numquid peccatum contraxi?" »; per Agostino, cfr. il mio articolo, p. 171, note 111-13.

[2] AMBROGIO, *De Abraham*, IX. 89, p. 560. 5: « Fortasse audientes haec, filiae, quae ad gratiam Domini tenditis, et uos prouocemini, ut habeatis inaures et uirias, et dicatis: "Quomodo prohibes hoc, episcope, ut habeamus quod Rebecca accepit pro munere et hortaris ut similes simus Rebeccae?" Sed non has inaures Rebecca habebat et uirias, quae lites in ecclesia serere solent, quae labuntur frequenter ».

[3] AMBROGIO, *De Helia et ieiunio*, IV. 6 (*C. S. E. L.*, XXXII. 2, p. 415. 4): « Itaque ne terrenum quis aut nouellum putet esse ieiunium, primus usus mundi a ieiunio coepit ».

[4] AMBROGIO, *De Nabuthae*, VIII. 40 (*C. S. E. L.*, XXXII. 2, p. 490. 8): « Sed fortasse dicas quod uulgo soletis dicere: "Non debemus donare ei cui Deus ita maledixit, ut eum egere uellet" »; cfr. VI. 28, p. 482. 15: « Ditem dicunt gentiles inferi praesulem, arbitrum mortis; ditem appellant et diuitem, quod nisi mortem diues inferre non nouerit, cui regnum de mortuis, cui sedes inferna sint ».

[5] AMBROGIO, *De uirginibus*, I. 4. 14-15 (MIGNE, *P. L.*, XVI. 203C): « Hoc solo tamen naturae parilis conuicia declinamus, quod uirginitas affectatur a gentibus, sed consecrata uiolatur, incursatur a barbaris, nescitur a reliquis. Quis mihi praetendit Vestae uirgines et Palladis sacerdotes? Qualis ista est non morum pudicitia, sed annorum ». Il paragone tra le Vestali e le vergini cristiane è anche il tema della replica di AMBROGIO, *Ep.*, XVIII. 11-12, p. 122, alla *Relatio* (11, p. 110) di SIMMACO, che, per conservare alle Vestali l'esenzione fiscale, poneva in rilievo la loro « saluti publicae dicata uirginitas »; cfr. AGOSTINO, *Ep. ad Maximum Madaurensem*, XVII. 4 (*C. S. E. L.*, XXXIV. 1, p. 43. 9): « Quod autem dicis eo nostris uestra sacra praeponi, quod uos publice colitis deos, nos autem secretioribus conuenticulis utimur, primo illud a te quaero, quo modo oblitus sis Liberum illum, quem paucorum sacratorum oculis committendum putatis ».

[6] AMBROGIO, *De uirginibus*, I. 4. 17 (MIGNE, *P. L.*, XVI. 204B): « Uideamus ne forte aliquam uel philosophiae praecepta formauerint, quae magisterium sibi omnium solet uindicare uirtutum. Pythagorea quaedam una ex uirginibus celebratur fabula, cum a tyranno cogeretur secretum prodere, ne quid in se ad extorquendam confessionem uel tormentis liceret, morsu linguam abscidisse atque in tyranni faciem despuisse, ut qui interrogandi finem non faciebat, non haberet quam interrogaret. Eadem tamen forti animo, sed tumenti utero exemplum taciturnitatis et proluuium castitatis, uicta est cupiditatibus, quae tormentis uinci nequiuit... Quanto nostrae uirgines fortiores, quae uincunt etiam quas non uident potestates, quibus non tantum de carne et sanguine, sed etiam de ipso mundi principe saeculique rectore uictoria est! » A quel che sembra, questo si riferisce a

cosa insopportabile, una tortura[1]. Si movevano anche aspri rimproveri agli aristocratici, come Paolino di Nola, che, non paghi di rinunciare alla vita coniugale, si spogliavano dei loro beni e si facevano monaci, lasciando la loro posizione sociale e le loro responsabilità per la vita monastica: era intollerabile che un uomo di cosí grande famiglia, di tale nobiltà, di tale carattere, dotato di tanta eloquenza, lasciasse il Senato e rompesse l'ordine di successione[2]... Molte conversioni, del resto, avevano un motivo nascosto, essi aggiungevano: alcuni potevano fingere di essere cristiani per qualche tempo al fine di ottenere una ragazza dai suoi genitori, o per avere un posto. Questa gente era pronta a genuflettersi per ingannare le autorità pubbliche: indossavano il cristianesimo come se si trattasse di un vestito preso a prestito[3].

Da un punto di vista filosofico i pagani appuntavano le loro critiche soprattutto contro la concezione cristiana della vita futura. La dottrina piú discussa era quella della resurrezione del corpo, un forte ostacolo per gli Ateniesi sin dal tempo in cui Paolo predicava sull'Areopago[4]. « Come si alzano i morti? E con quale corpo vengono? Ciò che è corrotto non può diventare di nuovo fresco, le membra sparse non possono venir riunite, ciò che è consumato non può ricostituirsi. Gli uomini ingoiati dal mare, gli uomini fatti a pezzi e divorati dalle belve, non possono esser re-

Leena, esaltata in particolare da PLUTARCO, *De garrulitate*, C. 8, e CICERONE, *De gloria*, fr. 12 Müller, ma derisa da LATTANZIO, *Divinae Institutiones*, I. 20. 3 (*C. S. E. L.*, XIX, p. 72. 13): *meretrix*. La fonte diretta di Ambrogio deve essere stato Atanasio, come è stato mostrato da MICHEL AUBINEAU, in *Les écrits de S. Athanase sur la virginité*, in «Revue d'Ascétique et de Mystique», XXXI (1955), p. 166 (in contrasto con il Faller, ed. del *De virginibus*, in «Florilegium Patristicum», XXXI [1933], p. 26, nota 2).

[1] AMBROGIO, *De Abraham*, II. 4. 17, p. 576. 19: «Nonne dicit: "Putaui rem faciliorem castimoniam sequi: supra umeros meos, supra uires meas est. Rarus cui ista iungantur. Vale castitas, recede, recede de finibus sensuum meorum. Recurre cito eo unde uenisti. Non sustineo praesentiam tuam, adfligor grauibus quaestionibus, dum tenendam te arbitror, quam tenere non possum"».

[2] AMBROGIO, *Ep. ad Sabinum*, LVIII. 3 (MIGNE, *P. L.*, XVI. 1229A): «Haec ubi audierint proceres uiri, quae loquentur? "Ex illa familia, illa prosapia, illa indole, tanta praeditum eloquentia migrasse a senatu, interceptam familiae nobis successionem". Et cum ipsi capita et supercilia sua radant, si quando Isidis suscipiunt sacra, si forte Christianus uir attentior sacrosanctae religioni uestem mutauerit, indignum facinus appellant». Per Agostino, cfr. il mio articolo, p. 171, note 108-10.

[3] AMBROGIO, *In Ps.*, CXVIII. 20. 48 (*C. S. E. L.*, LXII, p. 468. 21): «Quanti foris confessi sunt et intus negauerunt! Namque uxoris ducendae gratia, quae gentili uiro a Christianis parentibus negabatur, simulata ad tempus fide plerique produntur quod foris confessi sunt intus negasse... Venit quis in ecclesiam, dum honorem affectat sub imperatoribus Christianis, simulata mente orationem deferre se fingit, inclinatur et solo sternitur qui genu mentis non flexerit»; CXVIII. 3. 22, p. 53. 25: «Inrepsit aegritudo ueteri fermento, eo quod non exuimus uel gentilem uel Iudaicam suffusionem, cum primum ueniremus ad ecclesiam... Superuestiuit ergo se aliquis, non expoliauit: serpit grauior aegritudo»; *Ep.*, XVII. 7 (ed. Lavarenne, p. 115): «Ipsis gentilibus displicere consueuit praeuaricantis affectus; libere enim debet defendere unusquisque fidele mentis suae et seruare propositum».

[4] AMBROGIO, *In Lucam*, VI. 105, p. 279. 2: «Qui enim tractat debet audientium considerare personas, ne prius inrideatur, quam audiatur. Quando enim Athenienses crederent, quia "Verbum caro factum est" et de spiritu uirgo concepit, qui inridebant quia resurrectionem audierant mortuorum?»

stituiti alla terra[1] ». Benché i pagani fossero d'accordo nel negare la resurrezione, che per loro apparteneva al regno dei miti poetici[2], pure erano divisi sulla questione della sorte finale dell'anima umana. Alcuni credevano che fosse mortale[3], ma altri, che temevano il pensiero della sua distruzione, credevano nella metensomatosi[4]. « Le anime – dicevano – sono comuni agli uomini e agli animali. La massima ricompensa per le anime dei grandi filosofi è trasmigrare nelle api o negli usignoli: coloro che hanno nutrito il genere umano con le loro parole, ora lo allietano con la dolcezza del loro miele o con la bellezza dei loro canti »[5]. Alla storia fa-

[1] AMBROGIO, *In Lucam*, VII. 129, p. 338. 15: « Gentes huius modi quaerunt, quomodo resurgant mortui et quali corpore ueniant »; *De excessu fratris*, II. 54. 1, p. 277: « Quid dubitas de corpore corpus resurgere? »; II. 57. 1, p. 279: « Sed incredibile tibi uidetur, ut mortui reuiuescant »; II. 55. 1, p. 278: « Sed miraris quemadmodum putrefacta solidentur, dispersa coeant, absumpta reparentur » (cfr. p. 314. 7); II. 58. 1, p. 280: « Sequitur illud, quod gentiles plerumque perturbat, quomodo fieri possit, ut quos mare absorbuerit, ferae dilacerauerint, bestiae deuorauerint, terra restituat ». Cfr. ATENAGORA, *De resurrectione*, 4 (MIGNE, *P. G.*, VI. 982A sgg.); per l'Ambrosiastro, cfr. il mio articolo, pp. 135, nota 15; 164, nota 163; per Agostino cfr. il mio articolo, pp. 163-66.

[2] AMBROGIO, *De excessu fratris*, II. 70. 1, p. 287: « Quod si ueteres sapientes satis hydri dentibus (cfr. VIRGILIO, *Georg.*, II. 140-42) in regione Thebana inhorruisse armatorum segetem crediderunt, cum utique alterius naturae semina certum sit in naturam uerti alteram nequiuisse nec partum suis discordem fuisse seminibus, ut ex serpente homines nascerentur, ut caro ex dentibus gigneretur, quanto magis utique credendum est, quaecumque seminata sint, in suam naturam resurgere... carnem de carne, os de ossibus, sanguinem de sanguine, umorem de umore reparari. Potestis ergo, gentiles, reformationem negare naturae, qui mutationem potestis adserere? Potestis non credere oraculis, non euangelio, non prophetis, qui fabulis inanibus creditis? »

[3] AMBROGIO, *De excessu fratris*, I. 71. 1, p. 245: « Certe si illi sibi aliqua solacia repperetunt, qui finem sensus defectumque naturae mortem arbitrati sunt, quanto magis nos, quibus meliora post mortem *praemia* bonorum *factorum conscientia* pollicetur! Habent gentiles solacia sua, quia requiem malorum omnium mortem existimant, et, ut uitae fructu carent, ita etiam caruisse se putant omni sensu et dolore poenarum, quas in hac uita graues et adsiduas sustinemus »; *De obitu Valentiniani*, 45. 1 (*C. S. E. L.*, LXXIII, p. 351): « Quod si gentes, quae spem resurrectionis non habent, hoc uno se consolantur, quo dicant, quod nullus post mortem sensus sit defunctorum ac per hoc nullus remaneat sensus doloris, quanto magis nos consolationem recipere debemus... »; *De bono mortis*, IV. 13 (*C. S. E. L.*, XXXII. 1, p. 714. 13): « Quomodo mors mala si aut secundum gentiles sensu caret... Ubi enim nullus sensus, nullus utique iniuriae dolor, quia dolor sensus est »; *Ep. ad Ecclesiam Vercellensem*, LXIII. 17 (MIGNE, *P. L.*, XVI. 1245C): « Denique Epicurei dicunt assertores uoluptatis, quia mors nihil ad nos; quod enim dissoluitur, insensibile est; quod autem insensibile, nihil ad nos. Quo demonstrant corpore se tantum, non mente uiuere... nihil reliquiarum superesse animae, cum ipsum corpus non statim resoluatur. Prius ergo dissoluitur anima quam corpus ». Cfr. CICERONE in MACROBIO, *In Somnium Scipionis*, I. 4. 2, p. 478. 19: « Sapientibus *conscientia* ipsa *factorum* egregiorum amplissimum uirtutis est *praemium* ».

[4] AMBROGIO, *De excessu fratris*, II. 50. 1, p. 275: « Gentiles plerumque se consolantur uiri uel de communitate aerumnae uel de iure naturae uel de inmortalitate animae. Quibus utinam sermo constaret ac non miseram animam in uaria portentorum ludibria formasque transfunderent! Quid igitur facere nos oportet, quorum stipendium resurrectio est? Cuius gratiam quoniam negare plerique non possunt, fidem abnuunt »; II. 65. 1, p. 283: « Illud mirum quod, cum resurrectionem non credant, tamen ne genus pereat humanum, clementi quadam benignitate prospiciunt et ideo transire ac demigrare in corpora dicunt animas, ne mundus intereat. Sed quid sit difficilius, ipsi adserant, transire animas an redire, sua repetere an noua quaerere? »; II. 131. 1, p. 323: « Sed uidero quid uos de uobis, gentes, opinionis habeatis; neque enim mirum debet uideri, quod creditis uos in bestias posse mutari, qui bestias adoratis. Ego tamen malim de uestro merito melius iudicetis, ut non inter coetus ferarum, sed inter angelorum consortia uos credatis futuros ».

[5] AMBROGIO, *De bono mortis*, X. 45, p. 741. 16: « Sed Hesdrae usus sum scriptis, ut cognoscant gentiles ea quae in philosophiae libris mirantur translata de nostris. Atque utinam non superflua his et inutilia miscuissent, ut dicerent animas hominum pariter ac bestiarum esse communes earumque summum praemium, si magnorum philosophorum animae in apes aut luscinias demigrarent, ut qui ante hominum genus sermone pauissent postea mellis dulcedine aut cantus suauitate mulcerent.

mosa di Circe si dava un significato filosofico: ogni uomo diventa l'animale a cui è stato assimilato dalle sue qualità [1]. Uno dei pochi passi del *De philosophia* conservati, grazie a sant'Agostino, tratta proprio del problema della metempsicosi. Ambrogio rimprovera Platone:

« Mi meraviglio che un cosí gran filosofo, che attribuisce all'anima la capacità di diventare immortale, poi la voglia rinchiudere nelle civette o nelle rane o persino nelle belve feroci, anche se nel *Timeo* la considera opera di Dio, formata da Dio insieme con gli esseri immortali; il corpo d'altra parte, ci assicura, non sembra che sia opera del Dio supremo, perché la carne dell'uomo non differisce per natura da quella delle bestie » [2].

Satis fuerat dixisse illis quod liberatae animae de corporibus "Αιδην peterent, id est locum qui non uideretur, quem locum latine infernum dicimus». Sull'etimologia di Ade che risale a PLATONE, *Crat.* 404b, *Phaedo* 80d e 81d, *Gorgias* 493b, cfr. PLOTINO, *Enneadi*, VI. 4. 16. 36 (ed. Bréhier, p. 198): Τὸ δὲ εἰς ἅιδου γίνεσθαι, εἰ μὲν ἐν τῷ ἀϊδεῖ, τὸ χωρὶς λέγεται; HERMES, *Asclepius*, 17 (ed. Festugière, II, p. 317. 1): «Ab eo itaque, quod uisu priuentur, graece "Αιδης, ab eo quod in imo sphaerae sint, latine *Inferi* nuncupantur): CALCIDIO, *In Timaeum*, CXXXIII: «Nonnulli regionem hanc nostram "Αιδην merito, quod sit ἀειδής, hoc est obscura, cognominatam putant».

[1] AMBROGIO, *De excessu fratris*, II. 126. 1, p. 320: «Quid philosophi ipsi genus post mortem aliquod reppererunt, quo nos uti magis quam resurgere delectabit? Et illi quidem, qui dicunt animas inmortales esse, non satis mulcere me possunt, cum pro parte me redimunt. Nam quae potest esse gratia, ubi non totus euasi, quae uita, si in me opus Dei occidat, quae iustitia, si naturae finis mors sit erranti iustoue communis, quae ueritas, ut, "quia ipsa se moueat" et semper moueatur anima, inmortalis esse credatur – quod nobis in corpore commune cum bestiis, ante corpus, quid geratur, incertum – nec ex contrariis colligatur ueritas, sed destruatur? An uero illorum sententia placet, qui nostras animas, ubi ex hoc corpore emigrauerint, in corpora ferarum uariarumque animantium transire conmemorant? At certe haec Circaeis medicamentorum inlecebris conposita esse ludibria poetarum ipsi philosophi disserere solent, nec tam illos, qui perpessi ista simulentur, quam sensus eorum, qui ista confixerint, uelut Circeo poculo ferunt in uaria bestiarum monstra conuersos. Quid enim tam simile prodigii quam homines credere in habitus ferarum potuisse mutari? Quanto maioris est prodigii gubernatricem hominis animam aduersam humano generi bestiarum suscipere naturam capacemque rationis ad inrationabile animal posse transire quam corporis effigies esse mutatas? Vos ipsi haec destruitis, qui docetis. Nam magicis incantata carminibus portentosae huius conversionis genera tradidistis. Ludunt haec poetae, reprehendunt philosophi, et quae putant ficta de uiuentibus, haec arbitrantur uera de mortuis. Illi autem, qui ista finxerunt, non suam probare fabulam, sed philosophorum errores inridere uoluerunt, qui putant, quod illa anima, quae miti humilique proposito iracundiam uincere, patientiam adsumere, cruore abstinere consueuerat, eadem frementi motu leonis incensa irae inpatiens (cfr. VIRGILIO, *Aen.*, VII. 15) effrena rabie sitire sanguinem caedemque possit expetere, et illa, quae "populorum" fremitus uarios "regali" quodam consilio temperabat et rationabili uoce "mulcebat" (*Aen.*, I. 148-53), eadem se inter deuia atque deserta ritu "luporum" patiatur "ululare" (*Aen.*, VII. 18), aut quae iniusto sub onere gemens duros aratri labores questu miserabili mugiebat, eadem postea in figuram hominis conmutata "leui cornua quaerat in fronte" (*Buc.*, VI. 48-51), uel illa, quam praepetes prius pennae usque ad alta caeli per sublime aeris alarum remigiis euehebant, eadem postea uolatus iam non suos requirat et se humani doleat corporis grauitate pigrescere (*Aen.*, VI. 14-19). Hinc fortasse et illum Icarum perdidistis, quod persuasionibus uestris inductus adulescens prius auem se fuisse fortasse crediderat (OVIDIO, *Metam.*, VIII. 223). Hinc etiam senes plerique decepti sunt, ut graui inmorerentur dolori, cygneis male creduli fabulis, dum putant modulis se mulcendo flebilibus albentem "molli pluma" mutare canitiem (VIRGILIO, *Aen.*, X. 189-92; OVIDIO, *Metam.*, II. 367). Haec quam incredibilia, quam deformia!... Quid uero praestantius, quam ut opus Dei iudices non perire et secundum imaginem et similitudinem Dei factos transferri non posse in effigies bestiarum, cum utique ad similitudinem Dei non corporis sit imago, sed ratio? Nam quemadmodum homo, cui subiecta sunt animantium genera ceterarum, in subiectum sibi animal meliore sui parte demigret?» Cfr. il mio articolo *Les Pères de l'Eglise devant les Enfers virgiliens*, in «Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen-âge», XXII (1955), 5, p. 74.

[2] AMBROGIO, *De philosophia*, in AGOSTINO, *Contra Iulianum Pelagianum*, II. 7. 19-20 (MIGNE,

È sorprendente che Ambrogio non sia mai citato nell'opera dello Stettner sulla metempsicosi [1]. Le opinioni esposte in queste tre citazioni sono abbastanza simili e probabilmente derivano da un commento a Platone, in cui si sosteneva che le anime filosofiche venivano cambiate in api e usignoli e le altre in rane, civette e bestie selvagge. Vari elementi di una classificazione di questo tipo si possono trovare sparsi nell'opera di Platone. Nel *Fedone*, gli uomini che hanno mostrato le virtú sociali e civiche della temperanza e della giustizia, diventano api [2]. Nel decimo libro della *Repubblica*, Er il Pamfilio dichiara di aver visto l'anima di Tamira che sceglieva la vita di un usignolo e quella di Aiace che sceglieva la vita di un leone [3]. Le bestie selvagge ricompaiono nel *Timeo* come sede finale di coloro che non avevano alcun interesse per la filosofia, ma erano solo θυμός [4].

Già parecchi di questi elementi sono riuniti in Plotino: gli uccelli che cantano, le api, le bestie selvagge [5]. Ambrogio però qui non segue certo Plotino. Quest'ultimo difatti credeva ancora nella metensomatosi in senso stretto e non faceva nessun accenno alle rane e alle civette. La

P. L., XLIV. 686): «An forte ipsum quoque Ambrosium scisse ac docuisse dubitabis Deum esse hominum conditorem, et animae et corporis? Audi ergo quod dicat in libro *De philosophia* contra Platonem philosophum, qui hominum animas reuolui in bestias asseuerat, et animarum tantum modo Deum opinatur auctorem, corpora autem diis minoribus facienda decernit. Ergo sanctus Ambrosius: "Miror, inquit, tantum philosophum, quomodo animam, cui potestatem conferendae immortalitatis attribuit, in noctuis includat aut ranulis, feritate quoque induat bestiarum, cum in Timaeo eam Dei opus esse memorauerit, inter immortalia a Deo factam; corpus autem non uideri opus summi Dei asserit, quia natura carnis humanae nihil a natura corporis bestialis differt. Si ergo digna est quae Dei opus esse credatur, quomodo indigna est, quae Dei opere uestiatur?" Ecce non solum animam, quod et illi dicunt, uerum etiam corpus, quod illi negant, contra Platonicos Dei opus esse defendit Ambrosius».

[1] W. STETTNER, *Die Seelenwanderung bei Griechen und Römern*, in «Tübinger Beiträge zur Altertumswissenschaft», XXII (Stuttgart-Berlin 1934).

[2] PLATONE, *Phaedo*, 82a-b (ed. Robin, p. 43) (dopo aver parlato dell'asino, del lupo, del falcone e del nibbio): «Οὐκοῦν εὐδαιμονέστατοι, ἔφη, καὶ τούτων εἰσὶ καὶ εἰς βέλτιστον τόπον ἰόντες οἱ τὴν δημοτικὴν καὶ πολιτικὴν ἀρετὴν ἐπιτετηδευκότες, ἣν δὴ καλοῦσι σωφροσύνην τε καὶ δικαιοσύνην, ἐξ ἔθους τε καὶ μελέτης γεγονυῖαν ἄνευ φιλοσοφίας τε καὶ νοῦ; – Πῇ δὴ οὗτοι εὐδαιμονέστατοι; – Ὅτι τούτους εἰκός ἐστιν εἰς τοιοῦτον πάλιν ἀφικνεῖσθαι πολιτικὸν καὶ ἥμερον γένος, ἤ που μελιττῶν ἢ σφηκῶν ἢ μυρμήκων...»

[3] PLATONE, *De Republica*, X, 620a-b (ed. Chambry, p. 122): «Ἰδεῖν δὲ τὴν Θαμύρου ἀηδόνος ἑλομένην... Εἰκοστὴν δὲ λαχοῦσαν ψυχὴν ἑλέσθαι λέοντος βίον· εἶναι δὲ τὴν Αἴαντος τοῦ Τελαμωνίου φεύγουσαν ἄνθρωπον γενέσθαι, μεμνημένην τῆς τῶν ὅπλων κρίσεως». Si parla poi delle metamorfosi di Orfeo in cigno, di Agamennone in aquila, di Tersite in scimmia. Cfr. anche PROCLO, *In rempublicam*, 620a (ed. Kroll, II, p. 312. 25): «Κύκνοι καὶ ἀηδόνες ἀπὸ τῶν ταῖς Μούσαις γεγόνασιν κατόχων, ἀετοὶ καὶ λέοντες ἀπὸ τῶν ἡρωικῶν... Οἷον ἀπὸ τῆς Ὀρφέως ζωῆς καὶ τῆς Θαμύρου ζωὴν ἐνδεικνύμενος μουσικὴν μέν τινα πάντως».

[4] PLATONE, *Timaeus*, 91e (ed. Rivaud, p. 227): «Τὸ δ' αὖ πεζὸν καὶ θηριῶδες γέγονεν ἐκ τῶν μηδὲν προσχρωμένων φιλοσοφίᾳ μηδὲ ἀθρούντων τῆς περὶ τὸν οὐρανὸν φύσεως πέρι μηδέν, διὰ τὸ μηκέτι ταῖς ἐν τῇ κεφαλῇ χρῆσθαι, ἀλλὰ τοῖς περὶ τὰ στήθη τῆς ψυχῆς ἡγεμόσιν ἕπεσθαι μέρεσιν». Questa frase segue la menzione degli uccelli e precede quella dei rettili, dei pesci e dei molluschi.

[5] PLOTINO, *Enneades*, III. 4. 2. 17 (ed. Henry-Schwyzer, I, p. 311): «Ὅσοι δὲ αἰσθήσει μόνον ἔζησαν, ζῷα ἀλλ' εἰ μὲν αἰσθήσεις μετὰ θυμοῦ, τὰ ἄγρια, καὶ ἡ διαφορὰ ἡ ἐν τούτοις τὸ διάφορον τῶν τοιούτων ποιεῖ... Τοὺς δὲ φιλομούσους μέν, καθαρίους δὲ τὰ ἄλλα, εἰς τὰ ᾠδικά... Ὁ δ' ἧττον πολιτικῆς μετέχων πολιτικὸν ζῷον, μέλιττα ἢ τὰ τοιαῦτα»; cfr. IV. 3. 12. 39.

fonte di Ambrogio al contrario dava anche un'interpretazione allegorica dell'episodio di Circe: le metamorfosi descritte dai poeti dicevano solo che l'anima, in seguito alla sua condotta, poteva ridursi al livello di una determinata bestia. Un'interpretazione siffatta del mito di Circe, mirante a provare, contro Plotino, che Platone non aveva mai detto che l'anima umana entrasse di fatto nel corpo di un animale, era dovuta a Porfirio, il quale, però, credeva nella dottrina della metempsicosi e respingeva il dogma cristiano della resurrezione del corpo [1]. La seguiva in questo Giamblico, che, come sappiamo da Nemesio, scrisse un libro intitolato *Non si dà metensomatosi di uomini in bestie irragionevoli, né di bestie irragionevoli in uomini, ma di bestie in bestie e di uomini in uomini* [2]. Lo stesso Nemesio era di questa opinione, condivisa dalla maggior parte dei tardi neoplatonici [3] e conosciuta e accettata anche dai Latini [4]; perfino al-

[1] PORFIRIO in STOBEO, *Ecloga*, I. 49. 60 (ed. Wachsmuth, Berlin 1884, pp. 445. 15 - 448. 3). Questo passo è in parte tradotto e commentato da F. BUFFIÈRE, *Les Mythes d'Homère et la pensée grecque*, Paris 1956, pp. 506-20. Cfr. F. CUMONT, *Lux perpetua*, Paris 1949, p. 203. Si vedano anche i passi di Agostino citati piú oltre, nota 4.

[2] NEMESIO DI EMESA, *De natura hominis*, 2 (MIGNE, *P. G.*, XL. 584A; ed. Matthaei, p. 117): «Γέγραπται γοῦν αὐτῷ μονόβιβλον ἐπίγραφον· "Ὅτι οὐκ ἀπ' ἀνθρώπων εἰς ζῷα ἄλογα οὐδὲ ἀπὸ ζῴων ἀλόγων εἰς ἀνθρώπους αἱ μετενσωματώσεις γίνονται, ἀλλὰ ἀπὸ ζῴων εἰς ζῷα καὶ ἀπὸ ἀνθρώπων εἰς ἀνθρώπους».

[3] *Hermetica*, X. 19-20, 22 (ed. Festugière, p. 123. 3 e p. 124. 4); PROCLO, *In Timaeum* (ed. E. Diehl), III. p. 295. 30; *In rempublicam* (ed. Kroll, II. p. 336. 28); SALLUSTIO, *De diis*, XX (ed. Nock, p. 34. 26); ERMIA, *In Phaedrum* (ed. Couvreur, p. 170. 16); OLIMPIODORO, *In Phaedonem* (ed. Norvin, p. 166. 24). Cfr. E. ZELLER, *Die philosophie der Griechen*, 5ª ed., III. 2. 2 (Leipzig 1923), pp. 712-16 e le mie *Lettres grecques ecc.* cit., p. 290.

[4] Oltre al testo di Calcidio, citato piú oltre, p. 192, nota 2, cfr. BOEZIO, *Philosophiae Consolatio*, IV. III. 15-21 (ed. Bieler [*C. C.*, XCIV], p. 71): «Hoc igitur modo quicquid a bono deficit esse desistit. Quo fit ut mali desinant esse quod fuerant. Sed fuisse homines adhuc ipsa humani corporis reliqua species ostentat; quare uersi in malitiam humanam quoque amisere naturam. Sed cum ultra homines quemque prouehere sola probitas possit, necesse est ut quos ab humana condicione deiecit infra homines merito detrudat improbitas; euenit igitur ut quem transformatum uitiis uideas hominem aestimare non possis. Auaritia feruet alienarum opum uiolentus ereptor: lupi similem dixeris. Ferox atque inquies linguam litigiis exercet: cani comparabilis. Insidiator occultus subripuisse fraudibus gaudet: uulpeculis exaequetur. Irae intemperans fremit: leonis animum gestare credatur. Pauidus ac fugax non metuenda formidat: ceruis similis habeatur. Segnis ac stupidus torpet: asinum uiuit. Leuis atque inconstans studia permutat: nihil auibus differt. Foedis immundisque libidinibus immergitur: sordidae suis uoluptate detinetur. Ita fit ut qui probitate deserta homo esse desierit, cum in diuinam condicionem transire non possit, uertatur in beluam». Questo passo, cui fa seguito una poesia sull'episodio di Circe, è in netta opposizione con le opinioni di CLAUDIANO, *In Rufinum*, II. 482-89 (*M. G. H., Auct. Antiquiss.*, X, p. 52), che ammette il passaggio delle anime umane nei corpi degli animali. L'interpretazione porfiriana aveva chiaramente l'appoggio di sant'Agostino, *De civitate Dei*, X, 30; cfr. PORFIRIO, *De regressu animae*, fragm. XI. 1 (ed. Bidez, p. 38*): «Nam Platonem animas hominum post mortem reuolui usque ad corpora bestiarum scripsisse certissimum est. Hanc sententiam Porphyrii doctor tenuit et Plotinus. Porphyrio tamen iure displicuit... Puduit scilicet illud credere, *ne* mater *fortasse* filium in *mulam* reuoluta uectaret... Quanto, inquam, honestius creditur reuerti animas ad corpora propria quam reuerti totiens ad diuersa! Verumtamen, ut dixi, ex magna parte correctus est in hac opinione Porphyrius, ut saltem in solos homines humanas animas praecipitari posse sentiret, beluinos autem carceres euertere minime dubitaret»; XI. 2, p. 47* (= *De civitate Dei*, XII. 27): «Cum suo Platone aliisque Platonicis sentit eos, qui inmoderate atque inhoneste uixerint, propter luendas poenas ad corpora redire mortalia, Plato quidem bestiarum, Porphyrius tantummodo ad hominum»; XI. 5, p. 41* (= *De civitate Dei*, XIII. 19): «Ut Christo aduersaretur, resurrectionem incorruptibilium corporum negans, non solum sine terrenis, sed sine ullis omnino corporibus eas adseruit in sempiternum esse uicturas»; XI. 3, p. 41* (= *De civitate Dei*,

cuni scrittori ecclesiastici credevano di aver trovato nelle Scritture testi che la sostenevano[1]. Ambrogio, però, non rifiutava soltanto la metenso-

XXII. 13): «Ut fidem resurrectionis inludant». Il passo di Agostino sulla mula non può essere un frammento di Porfirio, come credeva il BIDEZ, *Vie de Porphyre*, p. 38*. 16, ma deve derivare dalla stessa tradizione cui si rifà Tertulliano in *Apologeticum*, XLVIII. 1 (ed. Waltzing, p. 101): «Si quis philosophus affirmet, ut ait Laberius de sententia Pythagorae, hominem fieri ex *mulo*, colubram ex muliere... nonne consensum mouebit et fidem infinget, ut etiam ab animalibus abstinendum propterea persuasum quis habeat, *ne forte* bubulam de aliquo proauo suo obsonet?» La distinzione tra metamorfosi fisica e morale era già stata espressa da CICERONE, *De officiis*, III. 20. 82: «Quid enim interest utrum ex homine se conuertat quis in beluam an hominis figura inmanitatem gerat beluae?» Cfr. L. ALFONSI, *Studi boeziani*, in «Aevum», XXXV (1951), pp. 143, 146, che ritiene che questa sia la fonte del passo della *Consolatio* di Boezio.

[1] ORIGENE, *De principiis*, I. 18. 1 (*G. C. S.*, V, p. 104. 8): «Ἡ ψυχὴ ἀπορρέουσα τοῦ καλοῦ καὶ τῇ κακίᾳ προσκλινομένη καὶ ἐπὶ πλεῖον ἐν ταύτῃ γινομένη, εἰ μὴ ὑποστρέφοι, ὑπὸ τῆς ἀνοίας ἀποκτηνοῦται καὶ ὑπὸ τῆς πονηρίας ἀποθηριοῦται... καὶ αἱρεῖται πρὸς τὸ ἀλογωθῆναι καὶ τὸν ἔνυδρον, ἵν' οὕτως εἴπω, βίον καὶ τάχα κατ' ἀξίαν τῆς ἐπὶ πλεῖον ἀποπτώσεως τῆς κακίας ἐνδύεται σῶμα (τοι)οῦδε ἢ τοιοῦδε ἀλόγου ζῴου». Le sue opinioni sono riassunte da GEROLAMO, CXXIV. 4. 3 (*C. S. E. L.*, LVI, p. 100. 19): «Angelum siue animam siue daemonem, quos unius adserit esse naturae, sed diuersarum uoluntatum, pro magnitudine neglegentiae et stultitiae *iumentum* posse fieri et pro dolore poenarum et ignis ardore magis eligere, ut brutum animal sit et in aquis habitet ac fluctibus, et corpus adsumere huius uel illius pecoris, ut nobis non solum quadrupedum, sed et piscium corpora sint timenda. Et ad extremum, ne teneretur Pythagorici dogmatis reus, qui adserit μετεμψύχωσιν, post tam nefandam disputationem, qua lectoris animum uulnerauit: "Haec, inquit, iuxta nostram sententiam non sint dogmata, sed quaesita tantum atque proiecta, ne penitus intractata uiderentur"». Il paragone di un uomo con un *iumentum* mostra che Origene si riferiva senza dubbio al *Salmo* XLVIII, 13 e che è a lui che si rifà direttamente AGOSTINO, *De genesi ad litteram*, VII. 9 (*C. S. E. L.*, XXVIII, p. 208. 1): «Deinde cauendum est, ne quaedam translatio animae fieri a pecore in hominem posse credatur, – quod ueritati fideique catholicae omnino contrarium est, – si concesserimus inrationalem animam ueluti materiem subiacere, unde rationalis anima fiat. Sic enim fiet, ut, si haec in melius commutata erit hominis, illa quoque in deterius commutata sit pecoris. De quo ludibrio quorundam philosophorum etiam eorum posteri erubuerunt nec eos hoc sensisse, sed non recte intellectos esse dixerunt. Et credo ita esse, uelut si quisquam etiam de scripturis nostris hoc sentiat, ubi dictum est: "Homo in honore positus non intellexit: conparatus est pecoribus insensatis et similis factus est eis"... Neque enim non omnes haeretici scripturas catholicas legunt nec ob aliud sunt haeretici, nisi quod eas non bene intellegentes suas falsas opiniones contra earum ueritatem peruicaciter adserunt. Sed quoquo modo se habeat uel non habeat opinio philosophorum de reuolutionibus animarum, catholicae tamen fidei non conuenit credere animas pecorum in homines uel hominum in pecora transmigrare. Fieri sane homines uitae genere pecoribus similes et ipsae res humanae clamant et scriptura testatur. Unde est illud, quod commemoraui: "Homo in honore positus non intellexit; conparatus est iumentis insensatis et similis factus est eis" (*Ps.*, XLVIII. 13), sed in hac uita utique, non post mortem... Quid enim adferunt argumenti philosophi, qui putant hominum animas in pecora uel pecorum in homines post mortem posse transferri? Hoc certe, quod morum similitudo ad id trahat, uelut auaros in formicas, rapaces in miluos, saeuos ac superbos in leones, sectatores inmundae uoluptatis in sues et si qua similia. Haec quippe adserunt nec adtendunt per hanc rationem nullo modo fieri posse, ut pecoris anima post mortem in hominem transferatur. Nullo modo enim porcus similior erit homini quam porco; et cum mansuescunt leones, canibus uel etiam ouibus fiunt similiores quam hominibus. Cum igitur a pecorum moribus pecora non recedunt et quae aliquantulum ceteris dissimilia fiunt, similiora sunt tamen suo generi quam humano longeque plus ab hominibus quam a pecoribus differunt, numquam erunt hominum animae istae, si ea, quae similiora sunt, trahunt... Unde procliuius et ipse crediderim, quod etiam eorum posteri sectatores, illos homines, qui haec primitus in suis libris posuerunt, in hac uita potius intellegi uoluisse quadam peruersitate morum ac turpitudine homines pecorum similes fieri ac sic quodam modo in pecora commutari, ut hoc dedecore obiecto eos a cupiditatum prauitate reuocarent». La metensomatosi è anche denunciata, tra le altre eresie, da un collega di Ambrogio, FILASTRIO DA BRESCIA, *Diuersarum hereseon liber*, CXXIV (96) (*C. C.*, IX, p. 287): «Alia est heresis quae dicit animas uenerariorum, sceleratorum et homicidarum et aliorum talium transire in daemonas ac pecudes et bestias et serpentes... Si quis autem hoc putauerit fieri, paganitatis et uanitatis philosophorum quam Christianitatis uidetur habere consortium... Animae itaque natura non uertitur in naturam alteram, sed... non aliis morum causa nisi pecudibus cognoscitur comparanda, non natura, sed moribus, ut scriptum est».

matosi nel senso delle metamorfosi mitologiche nel corpo di animali. Egli negava l'idea fondamentale della metempsicosi, vale a dire il passaggio dell'anima umana dopo la morte nel corpo di un altro essere umano che conduceva una vita da bruto di un tipo o di un altro. L'anima umana, difatti, creata a immagine di Dio e destinata al predominio sugli animali, non può certo, in quanto razionale, venir trasformata in un animale. In realtà quel che veniva condannato da sant'Ambrogio era l'opinione di Porfirio e dei tardi neoplatonici.

Alcune sue osservazioni ci permettono almeno di orientarci nel problema delle sue fonti. La sua argomentazione si basa infatti sul tentativo di porre Platone in contraddizione con se stesso. Da un lato Platone sosteneva il passaggio dell'anima da corpo a corpo, ivi inclusi i corpi delle bestie selvagge, delle rane e delle civette, dall'altro egli dice nel *Timeo* che l'anima è un essere immortale, opera del Demiurgo, mentre il corpo è opera di divinità inferiori. Queste opinioni erano incompatibili, perché nei due casi il valore dell'anima veniva a essere differente. Ambrogio concludeva che era piú coerente respingere l'intera dottrina della metempsicosi, in qualsiasi forma, e affermare che il corpo, come l'anima, era opera del Dio supremo.

La fonte di Ambrogio era senza dubbio qualche apologeta cristiano, perché una serie di testi simili – il passo del *Fedone* sulla palingenesi e il passo del *Timeo* – viene usata da Tertulliano [1], e la stessa esposizione del *Timeo* offre a Calcidio [2] e a sant'Agostino [3] l'occasione per esaminare la questione della metempsicosi in generale.

[1] TERTULLIANO, *De anima*, XXIII. 5 (ed. Waszink, p. 31. 30): «Doleo bona fide Platonem omnium haereticorum condimentarium fuisse. Illius est enim et in Phaedone, quod animae hinc euntes sint illuc, et inde huc (*Phaedo*, 70c); item in Timaeo quod "genimina Dei delegata sibi mortalium genitura accepto initio animae immortali mortale ei circumgelauerint corpus" (*Timaeus*, 69c: "Καὶ τῶν μὲν θείων αὐτὸς γίγνεται δημιουργός, τῶν δὲ θνητῶν τὴν γένεσιν τοῖς ἑαυτοῦ γεννήμασιν δημιουργεῖν προσέταξεν. Οἱ δὲ μιμούμενοι παραλαβόντες ἀρχὴν ψυχῆς ἀθάνατον τὸ μετὰ τοῦτο θνητὸν σῶμα αὐτῇ περιετόρνευσαν")». Il debito con il Fedone è ancora piú chiaro nel *De anima*, XXVIII. 1, p. 39. 25: «Quis ille nunc *uetus sermo apud memoriam Platonis de animarum reciproco discursu; quod hinc abeuntes sint illuc et rursus huc ueniant et dehinc ita habeat rursus ex mortuis effici uiuos*? (*Phaedo*, 70c: "Παλαιὸς μὲν οὖν ἔστι τις λόγος οὗ μεμνήμεθα, ὡς εἰσὶν ἐνθένδε ἀφικόμεναι ἐκεῖ, καὶ πάλιν γε δεῦρο ἀφικνοῦνται καὶ γίγνονται ἐκ τῶν τεθνεώτων"). Pythagoricus, ut uolunt quidam, diuinum Albinus existimat, Mercurii forsitan Aegyptii». Sul *Timeo*, 41cd e 69c, cfr. ARNOBIO, *Adversus Nationes*, II. 52, p. 126. 12.

[2] CALCIDIO, *In Timaeum* (42c), C. CXCVI (ed. Mullach, p. 222): «Sed Plato non putat rationabilem animam uultum atque os ratione carentis animalis induere, sed ad uitiorum reliquias accedente corpore, incorporationem, auctis animae uitiis, efferari ex instituto uitae prioris, et iracundum quidem hominem eundemque fortem prouehi usque ad feritatem leonis, ferum uero et eundem rapacem ad proximam luporum naturae similitudinem peruenire, caeterorum item. Sed cum sit reditus animis ad fortunam priorem, hoc uero fieri non potest, nisi prius reditus factus erit purus ad clemens et homine dignum institutum, rationabilis porro consilii correctio, quae poenitudo est, non proueniat in iis, quae sine ratione uiuunt, anima quondam hominis nequaquam transit ad bestias iuxta Platonem»; CXIX: «Deinde iubet factis a se diis, id est stellis, *fingere humana corpora* (42d) animarum competentium receptacula...»

[3] AGOSTINO, *De civitate Dei*, XII. 27. 1 (*C. C.*, XLVIII, p. 383): «Ita sane Plato minores et a summo Deo factos deos effectores esse uoluit animalium ceterorum, ut inmortalem partem ab ipso su-

D'altra parte i due esempi della rana e della civetta non sono inventati: anche questi sono tradizionali. Indubbiamente vano sarebbe cercare[1] in Platone o nell'opera dei suoi numerosi commentatori pagani menzione di questi animali. L'apologeta cristiano Enea di Gaza indicava però come uno dei possibili risultati della metensomatosi, allo stesso livello delle formiche e delle vespe, la rana: era il corpo che veniva riservato alle persone troppo loquaci, agli uomini come Cleone[2]. In questo contesto Enea di Gaza parlava di due uccelli: l'usignolo, che deriva direttamente dalla *Repubblica* di Platone (620*a*), e la cornacchia (κολοιός)[3]. L'origine satirica della scelta di questo uccello è ovvia: dal *Gallo* di Luciano, che costituiva un attacco esplicito contro la dottrina della metensomatosi[4]. Il gallo ci dice con voce umana di essere l'ultima incarnazione di Pitagora e racconta spiritosamente l'intera storia postuma del filosofo. Le sue due reincarnazioni piú recenti erano state precisamente la cornacchia e la rana[5]. La ragione per cui queste due creature appaiono insieme, e sono gli immediati predecessori del gallo, è che esse rappresentano il tipo caratteristico del chiacchierone malizioso o pieno di pretese[6]. Piú oltre in Luciano la rana e la cornacchia riappaiono di nuovo in-

merent, ipsi uero mortalem attexerent (cfr. *Timaeus* 41c-42d; e *De civitate Dei*, X. 31. 8; XII. 25. 7; XIII. 18. 45). Proinde animarum nostrarum eos creatores noluit esse, sed corporum. Unde quoniam Porphyrius propter animae purgationem dicit corpus omne fugiendum simulque cum suo Platone aliisque Platonicis sentit eos, qui inmoderate atque inhoneste uixerint, propter luendas poenas ad corpora redire mortalia, Plato quidem etiam bestiarum, Porphyrius tantummodo ad hominum, sequitur eos, ut dicant deos istos, quos a nobis uolunt quasi parentes et conditores nostros coli, nihil esse aliud quam fabros compedum carcerumue nostrorum, nec institutores, sed inclusores adligatoresque nostros ergastulis aerumnosis et grauissimis uinculis. Aut ergo desinant Platonici poenas animarum ex istis corporibus comminari, aut eos nobis deos colendos non praedicent, quorum in nobis operationem, ut quantum possumus fugiamus et euadamus, hortantur».

[1] PLATONE, *Phaedo*, 109b nomina le rane (cfr. *Theaet.*, 161c, 167b) e le formiche, ma non in rapporto con la metensomatosi.

[2] ENEA DI GAZA, *Theophrastus*, ed. Boissonade, Paris 1836, p. 15 (MIGNE, *P. G.*, LXXXV. 897A): «Ὁ δὲ δὴ βάτραχος καὶ Κλέων ἦν [θαμὰ γὰρ βοῶσιν ἀμφότεροι]»). Cfr. H. DÖRRIES, *Kontroversen um die Seelenwanderung im kaiserzeitlichen Platonismus*, in «Hermes», LXXXV (1957), p. 433, n. 2. Cfr. ALESSANDRO DI AFRODISIA, *De anima*, ed. Bruns (*C. A. G.*, *Supplementum Aristotelicum*, II. 1, p. 27. 21): «Ἔτι τε πῶς οὐκ ἄτοπον τὸ τὸν ἄνθρωπον λέγειν τῶν βατράχων καὶ τῶν τυχόντων ζῴων διαφέρειν μὴ τῇ τῆς ψυχῆς δυνάμει, ἀλλὰ ὀργανικῷ τινι σώματι; Οὐδέν τε διοίσει τῆς ὑπό τινων λεγομένης μετεμψυχώσεως ἥδε ἡ δόξα, εἰ μὴ παρὰ τὰς τῆς ψυχῆς δυνάμεις, ἀλλὰ παρὰ τὰ ὄργανα ἡ τῶν ζῴων καὶ τῶν ἐνεργειῶν αὐτῶν γίνεται διαφορά. Ἡ αὐτὴ μὲν γὰρ ἐν πᾶσι τοῖς ἐμψύχοις ἔσται ψυχή, κατὰ δὲ τὰς τῶν σωμάτων διαφόρως ἐνεργήσει. Κἀκεῖνοι λέγουσιν». SERVIO, *In Aen.*, VI. 724: «Non esse in animis dissimilitudinem, sed in corporibus...»

[3] ENEA DI GAZA, *Theophrastus*, p. 10 (MIGNE, *P. G.*, LXXXV, 888B): «Αὖθις δὲ εἰς ὀρνέου φύσιν μετατιθεμένη, κολοιὸς ἢ ἀηδὼν ὀφθεῖσα, εἰς ἀέρα διέπτη».

[4] Non riesco a capire come M. CASTER (in *Lucien et la pensée religieuse de son temps*, Paris 1937, pp. 292-93), possa dire che Luciano non fa nessuna critica esplicita della reincarnazione. Sulle sette reincarnazioni di Pitagora in animali si veda la sua *Vera historia*, 21 (ed. Dindorf, p. 292).

[5] LUCIANO, *Somnium seu Gallus*, 20, p. 500: «Εἶτα βασιλεύς, εἶτα πένης καὶ μετ' ὀλίγον σατράπης, εἶτα ἵππος καὶ κολοιὸς καὶ βάτραχος καὶ ἄλλα μυρία... Τὰ τελευταῖα δὲ ἀλεκτρυών».

[6] Per la cornacchia cfr. ARISTOFANE, *Cavalieri*, 1020: «Πολλοὶ γάρ μίσει σφε κατακρώζουσι κολοιοί». Per le rane cfr. OVIDIO, *Metam.*, VI. 374 (sui pastori trasformati da Leto): «Sed nunc quoque turpes | litibus exercent linguas pulsoque pudore, | quamuis sint sub aqua, sub aqua maledicere tentant. | Vox quoque iam rauca est inflataque colla tumescunt, | ipsaque dilatant patulos

sieme, la prima in rapporto con la professione dei sicofanti, la seconda con quella dei sofisti[1]. Ciò che lo scrittore voleva mostrare, come aveva già detto al lettore, era che la dottrina della metempsicosi si fondava su chiacchiere vuote e oziose e che Pitagora avrebbe fatto meglio a seguire la sua regola del silenzio[2]. Anche Gregorio di Nissa, esponendo le sue opinioni sulla metempsicosi, dichiarò che i pitagorici chiacchieravano come rane e cornacchie[3].

Molto probabilmente il passo del *De philosophia* di Ambrogio va interpretato tenendo conto di questa tradizione satirica. È forse alquanto sorprendente l'uso, insieme con *rana*, della parola *noctua* (e non *monedula*), come equivalente del greco κολοιός. A mio modo di vedere, però, Ambrogio o l'apologeta da lui imitato ricorsero a questa traduzione approssimativa, in quanto vedevano un rapporto tra la cornacchia e la civetta (suggerito anche dall'espressione francese *choucas*, se confrontata con *chouette*)[4]. In ogni caso il contesto dei passi di Luciano, Gregorio di Nissa e Ambrogio ci mostra che queste bestie erano state scelte come ca-

conuicia rictus. | Terga caput tangunt; colla intercepta uidentur; | spina uiret; uenter, pars maxima corporis, albet, | limosoque nouae saliunt in gurgite ranae». SERVIO, *In Georg.*, III, 431, ed. Thilo-Hagen, III, 1, p. 310. 9: «*ranis... loquacibus*, ideo quia ex hominibus factae sunt, ut dicit Ouidius». AGOSTINO, *Enarr. in Ps.*, LXXVII. 27 (*C. C.*, XXXIX, p. 1087): «Rana est loquacissima uanitas».

[1] LUCIANO, *Gallus*, 26-27, p. 503: «Ἵππος δὲ ἢ κύων ἢ ἰχθὺς ἢ βάτραχος ὁπότε γένοιο, πῶς ἔφερες ἐκείνην τὴν διατριβήν; – Μακρὸν τοῦτον ἀνακινεῖς τὸν λόγον καὶ οὐ τοῦ παρόντος καιροῦ· πλὴν τό γε κεφάλαιον, οὐδεὶς ὅστις οὐκ ἀπραγμονέστερος τῶν βίων ἔδοξέ μοι τοῦ ἀνθρωπείου μόναις ταῖς φυσικαῖς ἐπιθυμίαις καὶ χρείαις ξυμμεμετρημένος· τελώνην δὲ ἵππον ἢ συκοφάντην βάτραχον ἢ σοφιστὴν κολοιὸν ἢ ὀψοποιὸν κώνωπα ἢ κίναιδον ἀλεκτρυόνα ἢ ὅσα ὑμεῖς ἐννοεῖτε, οὐκ ἂν ἴδοις ἐν ἐκείνοις».

[2] *Ibid.*, 4, p. 493: «... δύ' ἤδη μοι τετηρηκέναι δοκῶ πάνυ ἐν σοὶ ἀλλότρια τοῦ Πυθαγόρου. – Τὰ ποῖα; – Ἓν μὲν ὅτι λάλος εἶ καὶ κρακτικός, ὁ δὲ σιωπᾶν ἐς πέντε ὅλα ἔτη, οἶμαι, παρῄνει... Ὥστε ἢ ἐψεῦσθαί σοι ἀνάγκη καὶ ἄλλῳ εἶναι ἢ Πυθαγόρᾳ ὄντι παρανενομηκέναι...»

[3] GREGORIO DI NISSA, *De hominis opificio*, 28 (MIGNE, *P. G.*, XLIV. 232A): «Οἱ... πρεσβυτέραν τῆς ἐν σαρκὶ ζωῆς τὴν πολιτείαν τῶν ψυχῶν δογματίζοντες, οὔ μοι δοκοῦσι τῶν Ἑλληνικῶν καθαρεύειν δογμάτων, τῶν περὶ τῆς μετενσωματώσεως αὐτοῖς μεμυθολογημένων. Εἰ γάρ τις ἀκριβῶς ἐξετάσειε, πρὸς τοῦτο κατὰ πᾶσαν ἀνάγκην τὸν λόγον αὐτοῖς εὑρήσει κατασυρόμενον, ὅν φασί τινα τῶν παρ' ἐκείνοις σοφῶν εἰρηκέναι, ὅτι ἀνὴρ γέγονεν ὁ αὐτός, καὶ γυναικὸς σῶμα μετημφιάσατο, καὶ μετ' ὀρνέων ἀνέπτη καὶ θάμνος ἔφυ, καὶ τὸν ἔνυδρον ἔλαχε βίον. Οὐ πόρρω τῆς ἀληθείας κατά γε τὴν ἐμὴν κρίσιν φερόμενος ὁ περὶ αὐτοῦ ταῦτα λέγων. Ὄντως γὰρ βατράχων τινῶν ἢ κολοιῶν φλυαρίας, ἢ ἀλογίας ἰχθύων ἢ δρυῶν ἀναισθησίας ἄξια τὰ τοιαῦτα δόγματα, τὸ μίαν ψυχὴν λέγειν διὰ τοσούτων ἐλθεῖν. Τῆς δὲ τοιαύτης ἀτοπίας αὕτη ἐστὶν ἡ αἰτία, τὸ προϋφεστάναι τὰς ψυχὰς οἴεσθαι. Δι' ἀκολούθου γὰρ ἡ ἀρχὴ τοῦ τοιούτου δόγματος ἐπὶ τὸ προσεχές τε καὶ παρακείμενον τὸν λόγον προάγουσα, μέχρι τούτου τερατευομένη διέξεισιν». Cfr. *In Cant. hom.*[4] (MIGNE, *P. G.*, XLIV. 833B), sulle rane, e: «τὸν ἔνυδρον, ἵν' οὕτως εἴπω, βίον».

[4] In LUCIANO, *Gallus*, 2-4, pp. 491-93: «Εἶτά σοι τέρας εἶναι δοκεῖ τὸ τοιοῦτον, εἰ ὁμόφωνος ὑμῖν εἰμι; – Πῶς γὰρ οὐ τέρας;... Τοῦτ'αὖ μακρῷ ἐκείνου τερατωδέστερον, ἀλεκτρυὼν φιλόσοφος»; in Gregorio di Nissa citato sopra: τερατευομένη = *monstra*. In Ambrogio, vedi sopra: «illos... in uaria bestiarum *monstra* conuersos. Quid enim tam *simile prodigii quam homines credere in habitus ferarum potuisse* mutari? *Quanto maioris est prodigii gubernatricem* hominis animam aduersam humano generi bestiarum suscipere naturam... *Portentosae* huius conuersionis genera tradidistis». EUSEBIO DI CESAREA, *Praep. Ev.*, XIII. 16 (ed. Mras, II, p. 237. 1), mette in rapporto le idee platoniche sulla metensomatosi con la zoolatria egiziana.

si limite, e per mostrare l'assurdità e la «mostruosità» di una dottrina siffatta[1].

Si può aggiungere che il passo di Enea di Gaza sulla rana è accompagnato da considerazioni molto simili a quelle dello stesso Ambrogio. Non è sufficiente, egli dice, negare con Porfirio e Giamblico che un uomo possa essere trasformato in un uccello rapace (ἰκτῖνος). Bisogna aggiungere – come hanno fatto Siriano e Proclo in polemica con Porfirio e Giamblico – che un'anima rapace non può nemmeno diventare un uomo con l'anima di un uccello da preda[2]. I due apologeti cristiani, naturalmente – anche se Siriano e Proclo non se ne rendevano conto –, tendevano a escludere ogni forma possibile di reincarnazione diversa dal ritorno dell'anima nel suo corpo, il giorno della resurrezione dei morti.

Si può osservare che Ambrogio cerca di mostrare qui che l'anima

[1] Cfr. GREGORIO DI NISSA, in DIONIGI IL PICCOLO, *De creatione hominis*, 29 (MIGNE, *P. L.*, LXVII. 396D): «Vere namque ranarum coruorumque (!) garrulitatibus et irrationabilitate piscium et arborum insensibilitate digna haec eorum dogmata comprobantur, quae unam animam per tot res pertransire confirmant. Ineptiae huius haec causa est, quod ante subsistere animas arbitrantur. Consequenter enim principium dogmatis eorum in anteriora tendens ac promouens, usque ad haec *monstra* delabitur». Se la mia congettura sembra impossibile, si può allora prendere in considerazione TERTULLIANO, *De anima*, XXXII. 5 (ed. Waszink, p. 45. 4), in cui si accenna alla civetta, in rapporto con la metensomatosi, perché è incapace di vedere la luce del sole (mentre l'aquila [*Rep.*, 620b] può guardarla fissa). Sulla metamorfosi di Nictimene in civetta cfr. OVIDIO, *Metam.*, II. 593; IGINO, *Fabula*, CCIV (ed. J. H. Rose, Leiden 1934, p. 142); LATTANZIO PLACIDO, *In Statii Thebaida*, III. 507 (ed. R. Jahnke, Leipzig 1898, p. 172. 20); WESTERMANN, *Mythographi*, Brunswick 1843, p. 348; SERVIO, *In Georg.*, I. 403, p. 208. 26. Secondo i mitografi, l'oscurità aiutò Nictimene a nascondere la sua vergogna.

Enea di Gaza: 893A (teoria di Porfirio)	Enea di Gaza: 896C (Siriano e Proclo)	Ambrogio (sopra, p. 188, nota 1)
«Ἐρυθριῶντες τὸν Πλάτωνος ὄνον καὶ λύκον καὶ ἰκτῖνον καὶ κατανοήσαντες ὡς ἄλλη μὲν λογικῆς ψυχῆς ἡ οὐσία, ἄλλη δ' ἀλόγου... Οὐ γὰρ τὸ λογικὸν τῇ ψυχῇ συμβεβηκὸς ὡς μεταχωρεῖν, ἀλλ' οὐσίας διαφορὰ βεβαίως ἱδρυμένη καὶ ὅλως ἀδύνατον τὸν λόγον εἰς ἀλογίαν μετατίθεσθαι... οὐκ εἰς ὄνον φασίν, ἀλλ' ὀνώδη ἄνθρωπον ἀναβιῶναι τὸν ἄνθρωπον· οὐδ' εἰς λέοντα, ἀλλ' εἰς λεοντώδη ἄνθρωπον. Οὐ γὰρ τὴν φύσιν, ἀλλὰ τὴν τῶν σωμάτων μορφὴν μεταμπίσχεσθαι».	«Τὴν πρὸς ἁρπαγὴν παρεσκευασμένην ψυχὴν οὐκ εἰς ἰκτῖνον μεταβάλλουσιν· ἄλογον γὰρ εἰς ἄλογον τὴν λογικὴν μετατίθεσθαι. Οὐδ' εἰς ἰκτινώδη ἄνθρωπον ἐκπέμπουσιν· ἄτοπον γὰρ εἰ πλεονεξίας αἰτία γίγνεται κόλασις. Ἀλλὰ τὸν μὲν ἰκτῖνον λέγουσι τὴν ἑαυτοῦ ψυχὴν ἔχειν τὴν ἄλογον, τὴν δὲ ἀνθρωπείαν ταύτῃ συνδεδέσθαι, καὶ παραμένειν καὶ συμπέτεσθαι. Καὶ οὗτος τῆς τιμωρίας ὁ τρόπος. – Καινότερον μὲν τὸ εὕρημα, ἀλλ' ἔτι μᾶλλον καταγέλαστον».	«Quid enim tam simile prodigii quam homines in habitus ferarum potuisse mutari? Quanto maioris est prodigii gubernatricem hominis animam aduersam humano generi suscipere naturam *capacemque rationis ad inrationabile animal* posse transire quam corporis effigies esse mutatas?»

[2] Sull'asserzione di Porfirio che l'anima razionale non può entrare nel corpo di un animale conservando la sua natura e sulle controversie che ne derivarono, cfr. l'eccellente resoconto di H. DÖRRIES, in «Hermes», LXXXV (1957), pp. 414-35; ID., *Porphyrios' Symmikta Zetemata*, in «Zetemata. Monographien zur klassischen Altertumswissenschaft», XX, München 1959, pp. 147-51. Sulla metensomatosi in Proclo, cfr. P. COURCELLE, *Témoins nouveaux de la «région de dissemblance»*, in «Bibliothèque de l'Ecole des Chartes», t. CXVIII, 1960, pp. 25-36.

umana non ha niente in comune con quella delle bestie[1]. Sotto questo aspetto egli è in netto contrasto con Arnobio, che confutava i neoplatonici servendosi della loro stessa dottrina della metempsicosi. Criticandoli perché esaltavano l'anima umana in quanto prossima alla divinità, grazie al suo νοῦς e al suo λόγος, Arnobio finiva con l'abbassare l'uomo al livello degli animali, come piú tardi avrebbe fatto Montaigne nell'*Apologie de Sebond*[2]. Ambrogio, al contrario, ribadiva la supremazia dell'uomo sugli animali e la preminenza dell'anima umana. Tuttavia, anche se i loro obiettivi erano differenti, i metodi della polemica non erano molto diversi. A giudicare dai frammenti del *De philosophia*, Ambrogio era pronto a usare ancora una volta le vecchie armi forgiate dallo scettico Luciano contro il platonismo pitagorizzante.

Le ricerche degli ultimi dieci anni hanno soprattutto rivelato quanto sia stato profondo l'influsso del platonismo su Ambrogio. Nel 1950 abbiamo mostrato come nei suoi sermoni *De Isaac* e *De bono mortis* egli non abbia esitato a seguire da vicino e con coerenza vari trattati delle *Enneadi*[3]. Dopo di allora padre Solignac ha provato che un simile rapporto esiste anche tra il *De Jacob* di Ambrogio e il trattato di Plotino *Sulla felicità*[4]. Alcuni contributi importanti sono stati anche dati dal Taormina e dal Hadot[5] ed è ormai soprattutto evidente che Ambrogio subí l'influsso dei piú tardi esegeti del *Fedone*, e specialmente di quelli discussi da Porfirio in *Sul ritorno dell'anima*[6]. Non è del tutto impossibile che egli debba la sua conoscenza del neoplatonismo a certi padri della Chiesa greci[7]. Sembra anche che abbia apprezzato il commento di Macrobio al *Somnium Scipionis* non appena fu pubblicato, benché venisse dalla cerchia pagana che faceva capo a Simmaco[8]. Ambrogio preferiva l'in-

[1] Cfr. sopra, p. 187, nota 5: «Utinam non superflua his et inutilia miscuissent, ut dicerent animas hominum pariter ac bestiarum esse communes»; p. 188, nota 1: «quod nobis in corpore commune cum bestiis».

[2] ARNOBIO, *Adversus Nationes*, II. 16 (Marchesi 2ª ed., Torino 1953, p. 85. 14): «Quod si et illud est uerum, quod in mysteriis secretioribus dicitur, in pecudes atque alias beluas ire animas improborum, postquam sunt humanis corporibus seiunctae, manifestius comprobatur uicinos nos esse neque interuallis longioribus disparatos. Siquidem res eadem nobis et illis est una, per quam esse animantia dicimur et motum agitare uitalem. Sed rationales nos sumus et intelligentia uincimus genus omne mutorum. Crederem istud uerissime dici, si cum ratione et consilio cuncti homines uiuerent...» Cfr. MONTAIGNE, *Essais*, II. 12 (ed. Strowsky, II, Bordeaux 1909, 156 sg.).

[3] P. COURCELLE, *Plotin et S. Ambroise*, in «Revue de Philologie», LXXVI (1950), pp. 29-56; ID., *Recherches sur les Confessions de S. Augustin*, De Boccard, Paris 1950, pp. 93-138.

[4] A. SOLIGNAC, *Nouveaux parallèles entre S. Ambroise et Plotin; Le «De Jacob et vita beata» et le* περὶ εὐδαιμονίας *(Enn., I. 4)*, in «Archives de Philosophie», XX (1956), pp. 148-56.

[5] L. TAORMINA, *Sant'Ambrogio e Plotino*, in «Miscellanea di studi di letteratura cristiana antica», IV, Catania 1953, pp. 41-85; P. HADOT, *Platon et Plotin dans trois sermons de S. Ambroise*, in «Revue des Etudes Latines», XXXIV (1956), pp. 202-20.

[6] P. COURCELLE, *Nouveaux aspects du platonisme chez S. Ambroise*, in «Revue des Etudes Latines», XXXIV (1956), pp. 220-26.

[7] In questo senso cfr. in particolare W. THEILER, in «Gnomon», XXV (1953), pp. 115 sgg.

[8] COURCELLE, *Nouveaux aspects du platonisme chez S. Ambroise* cit., pp. 232-39. Cfr. ID., *La postérité chrétienne du «Songe de Scipion»*, in «Revue des Etudes Latines», XXXVI (1958), pp. 224-28;

segnamento morale di Plotino alle sue teorie metafisiche, perché era in maggiore armonia con il cristianesimo, e si limitava a eliminarne le allusioni piú chiaramente pagane; ma era talmente imbevuto della loro dottrina e del loro lessico metaforico, che talora arrivava persino a ricadere in un vero e proprio neoplatonismo a proposito di questioni come la preesistenza e l'origine delle anime [1]. La sintesi che era stata appena abbozzata da Arnobio [2], fu portata assai avanti da Ambrogio, quasi troppo avanti.

Non è certo nostra intenzione porre in dubbio i progressi recenti degli studi patristici. Questa ricerca però ci suggerisce un'importante correzione. Quello stesso Ambrogio che ci dà testimonianza di un cosí forte desiderio di sintesi, è anche capace, se posto di fronte a una dottrina che gli sembra assolutamente irreconciliabile con la fede cristiana, di respingerla senza esitazioni e di attaccarla con l'ironia piú crudele.

ID., *De Platon à Saint Ambroise par Apulée (Parallèles textuels entre le «De excessu fratris» et le «De Platone»)*, in «Revue de Philologie», LXXVII (1961), pp. 15-28; ID., *L'humanisme chrétien de Saint Ambroise*, in «Orpheus», IX (1962), pp. 21-34.

[1] COURCELLE, *Quelques symboles funéraires du néo-platonisme latin*, in «Revue des Etudes Anciennes», XLVI (1944), pp. 65-93; ID., *La colle et le clou de l'âme dans la tradition néo-platonicienne et chrétienne (Phédon 82e, 83d)*, in «Revue Belge de Philologie et d'Histoire», XXXVI (1958), pp. 72-95; ID., *«Trames ueritatis», la fortune patristique d'une métaphore platonicienne (Phédon 66b)*, in *Mélanges offerts à E. Gilson*, Toronto-Paris 1959, pp. 203-10.

[2] Cfr. sopra, p. 177.

VIII.

La rinascita pagana in Occidente alla fine del secolo IV

di Herbert Bloch

Una conferenza, per la sua stessa natura, non richiede una documentazione completa; in questo caso però l'autore ha una ragione speciale per rinunciare a molte e complicate note: può – e deve – rimandare espressamente a una precedente trattazione particolareggiata di alcuni problemi qui discussi: *A new document of the last pagan revival in the West*, in «Harvard Theological Review», XXXVIII (1945), pp. 199-244 (d'ora in poi citato come *A new document*). Ci è gradito di ringraziare Miss Bettie L. Forte e il dottor Chester F. Natunewicz, Fellows della American Academy di Roma, per il loro aiuto nel migliorare lo stile di questo articolo. Cfr. anche oltre, gli *Addenda*, p. 224.

In uno dei sermoni in cui cerca di illustrare il *Cantico dei Cantici*, san Bernardo di Chiaravalle dice: « Habet mundus iste noctes suas et non paucas » (questo nostro mondo ha le sue notti, e non sono poche)[1]. Anche noi siamo passati per quasi mezzo secolo attraverso un periodo di oscurità e ancora adesso non sappiamo se la quiete presente finirà in una nuova aurora o se è soltanto un'altra ὕποπτος ἀνοκωχή – per usare le parole di Tucidide – del tipo di quella che abbiamo conosciuto fra il 1918 e il 1939. In tempi come questi, però, diventa piú facile capire periodi ad essi simili, in cui antichi valori e tradizioni si disintegrano, e una crisi ne fa precipitare un'altra, finché tutta un'era giunge alla sua fine.

Nella storia dell'umanità non c'è stato nessun momento di rottura piú importante di quello che segna la fine del mondo antico e il conflitto finale tra paganesimo e cristianesimo, un conflitto che culmina e giunge alla sua drammatica conclusione alla fine del secolo IV. « Victrix causa deis placuit, sed victa Catoni »: pur senza difendere la causa dei pagani, consideriamola qui *sub specie aeternitatis*, cercando di capire ciò che questi ultimi pagani dell'Occidente realizzarono nei due ultimi e decisivi decenni di quel secolo e nel periodo che seguí la loro disfatta.

Uno dei fenomeni piú notevoli del secolo IV è la rapidità con cui la Chiesa, sino allora perseguitata, dopo essersi procurata l'aiuto del governo di recente convertito al cristianesimo, passò dalla difesa all'attacco. Appena una generazione dopo la proclamazione dell'editto di tolleranza, emanato da Costantino nel 312, suo figlio Costante nel 341 poté decretare l'abolizione dei sacrifici pagani. Benché questo atto si sia dimostrato prematuro e dopo solo un anno, nel 342, abbia dovuto essere modificato a causa della potente opposizione pagana, pure esso dette inizio a un periodo di crescente pressione alla fine del quale la causa pagana dovette soccombere[2].

[1] *Serm. in Cantica Canticorum*, LXXV. 10 (MIGNE, *P. L.*, CLXXXIII. 1149).
[2] PIGANIOL, *L'Empire chrétien ecc.* cit., p. 79; SEECK, *Regesten ecc.* cit., p. 191.

La resistenza pagana era senza dubbio largamente diffusa, ma il suo centro in Occidente era il Senato romano che, da quando Roma aveva cessato di essere la capitale dell'Impero, aveva di nuovo assunto una funzione importante nella storia romana [1]. Senza essere piú ostacolati dall'imperatore e dalla sua corte, i capi del Senato, che a un osservatore superficiale avrebbe potuto apparire piuttosto un consiglio municipale che il Senato dell'Impero, accettarono la sfida con piú coraggio di quanto i loro predecessori ne avessero dimostrato per secoli. Quantunque incapaci di arrestare la marea che in breve avrebbe sommerso l'Impero, essi si fecero custodi del retaggio romano, meritando cosí il titolo di senatori romani piú delle migliaia di membri che li avevano preceduti in quell'assemblea.

Una delle caratteristiche fatali della tradizione romana era la presenza di una religione di Stato: salvaguardare lo spirito di Roma implicava di necessità la difesa della vecchia religione. Nel 356 Costanzo proibí di nuovo tutti i sacrifici e ordinò la chiusura dei templi pagani [2]. L'anno seguente, però, l'imperatore si fece vedere a Roma e, dall'indimenticabile descrizione di questa visita lasciataci da Ammiano Marcellino (XVI. x), sappiamo che egli, nonostante il suo contegno altezzoso, fu affascinato dalla grandezza della città. Benché conservasse di fronte ai Romani la stessa imperturbabile espressione che aveva ostentato nelle province, senza girare gli occhi né a destra né a sinistra, quasi fosse una statua (nella posa ieratica illustrata cosí bene dalla magnifica testa colossale in bronzo del Palazzo dei Conservatori) (fig. 1), pure fu tanto colpito da quello che vide, da limitarsi a far rimuovere l'altare di fronte alla statua della Vittoria nella Curia. Per il resto non venne a conflitto con la maggioranza pagana del Senato [3].

La breve reazione pagana sotto il successore di Costanzo, Giuliano, ebbe il suo centro nell'Oriente greco, ma deve avere giovato anche ai pagani dell'Occidente. Pretestato, l'autorevole esponente dell'aristocrazia pagana, divenne proconsole di Acaia, un'importante distinzione se si considera il filellenismo dell'imperatore [4].

Sotto i successori di Giuliano, Gioviano e Valentiniano I, prevalse una politica di tolleranza. Nel 367 o 368 Pretestato, in quanto *praefectus urbi*, restaurò il *Porticus Deorum Consentium* e i suoi *sacrosanta si-*

[1] F. KLINGNER, *Vom Geistesleben im Rom des ausgehenden Altertums*, 1941, in *Römische Geisteswelt*, 3ª ed., München 1956, p. 484.

[2] *Cod. Theod.*, XVI. x. 6 e 4; cfr. PIGANIOL, *L'Empire chrétien ecc.* cit., p. 96, nota 44.

[3] Cfr. A. ALFÖLDI, *A Festival of Isis in Rome under the Christian Emperors of the IVth Century*, in «Diss. Pannon.», serie II, VII (1937), pp. 33 sg.

[4] AMMIANO MARCELLINO, XXII. VII. 6; E. GROAG, *Die Reichsbeamten von Achaia in spätrömischer Zeit*, in «Diss. Pannon.», serie I, XIV (1946), pp. 45-48.

mulacra nel Foro romano (fig. 2). Per quel che sappiamo, questo è l'ultimo monumento religioso pagano destinato al culto da una persona rivestita di carica ufficiale nella città di Roma. Vedremo piú avanti il significato speciale della scelta di questo altare [1].

La continuazione della politica di Gioviano e di Valentiniano sembrò assicurata quando nel 375 Graziano succedette al padre Valentiniano I, perché il tutore di Graziano era Ausonio, ben noto per la propensione verso gli ideali della maggioranza senatoriale pagana [2]. Tuttavia un altro influsso si fece sentire con forza crescente sul giovane imperatore: apparve sulla scena il grande antagonista dell'aristocrazia pagana, sant'Ambrogio, eletto al vescovato di Milano un anno prima che Graziano assumesse la porpora. Da allora in poi fu lui a determinare in notevole misura la politica religiosa degli ultimi discendenti della casa di Valentiniano I e, dopo di loro, di Teodosio [3]. In questo conflitto tra Ambrogio e i suoi avversari, entrambe le parti si comportarono con notevole dignità, in contrasto per esempio con i tumulti e lo spargimento di sangue che accompagnarono l'ultima controversia tra pagani e cristiani ad Alessandria. La ragione determinante di questo atteggiamento stava nella statura e nella formazione di Ambrogio e dei capi pagani. Si trattava di uomini della stessa condizione sociale, e Ambrogio aveva ricoperto alte cariche statali prima di diventare l'interprete piú eloquente della Chiesa romana del suo tempo [4]. Per un'ironia della storia, lo stesso Simmaco, l'eminente avversario di Ambrogio, gli aveva raccomandato nel 384, quando era stato nominato *praefectus urbi*, sant'Agostino come insegnante di retorica a Milano [5]. Anche Graziano, sembra, subí l'influsso di Ambrogio, quando, nel 379, rinunciò al titolo di *pontifex maximus* [6], e contemporaneamente proclamò Teodosio imperatore d'Oriente. Nello stesso anno i busti imperiali scompaiono dalle monete *vota publica*, una serie di monete decorate con raffigurazioni relative alla festa di Iside, il *navigium Isidis*, come sappiamo grazie agli studi di Alföldi [7].

Nel 382 l'imperatore Graziano, col ritirare i fondi usati sino allora

[1] *C. I. L.*, VI. 102 – DESSAU, *I. L. S.*, 4003; S. B. PLATNER - T. ASHBY, *A Topographical Dictionary of Ancient Rome*, 1929, pp. 421 sg.; *A new document* cit., pp. 204-8. Cfr. oltre, pp. 216 sgg.

[2] ALFÖLDI, *A Festival of Isis ecc.* cit., p. 36. Lo stesso studioso ha posto in rilievo gli aspetti negativi dell'energico atteggiamento di Ausonio in *A Conflict of Ideas ecc.* cit., pp. 87 sg.

[3] PIGANIOL, *L'Empire chrétien ecc.* cit., p. 194 con la bibliografia precedente.

[4] Era *consularis Aemiliae et Liguriae* al tempo della sua nomina a vescovo: PAOLINO, *Vita S. Ambrosii*, V (MIGNE, *P. L.*, XIV. 30). Cfr. F. H. DUDDEN, *The Life and Times of St. Ambrose*, I, Oxford 1935, pp. 61 sg.

[5] AGOSTINO, *Conf.*, V. XIII (23); MARROU, *Saint Augustin ecc.* cit., p. 3; KLINGNER, *Vom Geistesleben im Rom ecc.* cit., p. 503.

[6] ALFÖLDI, *A Festival of Isis ecc.* cit., pp. 36 sg.; PIGANIOL, *L'Empire chrétien ecc.* cit., p. 228, nota 181.

[7] ALFÖLDI, *A Festival of Isis ecc.* cit., pp. 36 sg.

per mantenere il culto pubblico, inflisse un colpo decisivo all'antica religione. Al tempo stesso l'altare della Vittoria, che presumibilmente era stato ricollocato al suo posto da Giuliano, venne rimosso di nuovo dalla Curia. A questo atto si appigliarono i pagani come al simbolo della minaccia che pendeva non soltanto sulla loro religione, ma su tutte le tradizioni di Roma. Pertanto il famoso dibattito tra Simmaco e sant'Ambrogio, e in particolare il contributo di Simmaco, la terza *relatio*, trascende la questione dell'altare e diventa un documento commovente dell'urto tra due epoche. Il dibattito avvenne nel 384, dopo la morte di Graziano, quando alla corte del suo successore Valentiniano II le condizioni sembravano piú propizie alla causa pagana, e i due capi pagani Pretestato e Simmaco ricoprivano le cariche piú elevate in Italia, rispettivamente la *praefectura praetorio Italiae* e la *praefectura urbis*. Nel 382 una delegazione del Senato, mandata per protestare contro il ritiro dei fondi e la rimozione dell'altare, non era nemmeno stata ricevuta da Graziano; due anni dopo Valentiniano ascoltò l'indirizzo di Simmaco con simpatia, ma di fronte alle pressioni di Ambrogio la petizione venne respinta ancora una volta [1].

Gli argomenti di Simmaco sono significativi. Scrupolosamente egli si astiene da ogni accenno che possa venire inteso come attacco al cristianesimo. Vivi e lascia vivere è il suo motto: « suus enim cuique mos, suus ritus est » (ognuno ha i suoi costumi, la sua religione) (*Relatio* III. 8), e anche « uno itinere non potest perveniri ad tam grande secretum » (non si può raggiungere un mistero cosí grande per una sola via) (*ibid.*, 10). Egli esalta gli « instituta maiorum »: « repetimus igitur religionum statum, qui rei publicae diu profuit » (domandiamo che venga ripristinato nella sua condizione originaria quel culto che è stato di giovamento per tanto tempo allo Stato romano) (*ibid.*, 3). A un certo punto esclama: « consuetudinis amor magnus est » (l'amore dell'abitudine è grande) (*ibid.*, 4): abitudine, però, ha qui il significato quasi di tradizione, poiché è alla tradizione che Roma, rappresentata dall'oratore, fa appello da ultimo nella sua perorazione per la tolleranza.

La severa sconfitta subita dall'aristocrazia pagana nella polemica sull'altare della Vittoria rappresenta il drammatico culmine dell'ultima battaglia combattuta dai pagani; la morte del loro maggiore esponente, Pretestato – *consul designatus* per l'anno 385 – che subito seguí nello stesso anno, non fece che accentuare in loro il senso di sconfitta. In se-

[1] Per il testo della *Relatio* III cfr. SIMMACO, ed. O. Seeck (*M. G. H.*, *Auct. Antiquiss.*, VI, 1883, pp. 280-83). Cfr. anche J. WYTZES, *Der Streit um den Altar der Viktoria*, Amsterdam 1936; KLINGNER, *Vom Geistesleben im Rom. ecc.* cit., pp. 509 sg.; *A new document* cit., pp. 213-15, 219 sg.; PIGANIOL, *L'Empire chrétien ecc.* cit., pp. 245 sg.

guito a questo colpo, Simmaco diede le dimissioni[1]. Il terzo capo pagano in Senato, Virio Nicomaco Flaviano, parente di Simmaco, si era ritirato poco prima a vita privata per ragioni estranee all'opposizione pagana.

Seguí un periodo di quiete per i pagani, interrotto dalla marcia in Italia dell'usurpatore Massimo. Simmaco si compromise gravemente, indirizzando un panegirico a Massimo agli inizi del 388, poco prima che il pretendente venisse vinto da Teodosio, il quale concesse generosamente il perdono a Simmaco e agli altri seguaci di Massimo.

Durante la sua residenza a Milano, Teodosio, come Graziano prima di lui, subí l'influsso di sant'Ambrogio, quantunque non soggiacesse ad esso senza qualche resistenza[2]. Nel 388 i cristiani di Callinico, in Mesopotamia, avevano bruciato per istigazione del loro vescovo una sinagoga ebraica. Quando Teodosio ordinò al vescovo di ricostruire la sinagoga e rifiutò di dare ascolto alle proteste e alle minacce di Ambrogio, questi lo rimproverò pubblicamente nella cattedrale. Questa volta l'imperatore cedette al vescovo milanese, ma in occasione di una visita a Roma nell'estate del 389 si prodigò in gentilezze verso il Senato. Nicomaco Flaviano divenne *praefectus praetorio Italiae* l'anno successivo. Piú tardi, due pagani vennero designati consoli per il 391, Simmaco in Occidente e Taziano in Oriente.

Tuttavia nel 390 si verificò un evento che, benché senza rapporto con il conflitto tra pagani e cristiani, affrettò la condanna finale della causa pagana. Come rappresaglia per l'uccisione del comandante della guarnigione di Tessalonica, Teodosio, deciso a dare un esempio, ordinò uno spietato massacro della popolazione di quella città; la strage venne eseguita prontamente e migliaia di persone innocenti perdettero la vita. Sebbene lo stesso Teodosio si fosse pentito di questa azione, Ambrogio domandò che l'imperatore facesse pubblica penitenza prima di essere riammesso alla comunione per Natale. L'effetto di questa esperienza su Teodosio fu profondo: resosi conto del suo peccato, egli probabilmente considerò il perdono, che infine la Chiesa gli concesse, come un mezzo di redenzione[3].

L'imperatore dimostrò la sua gratitudine riprendendo con nuovo zelo l'offensiva contro il paganesimo al punto in cui l'aveva lasciata Graziano nel 382. Il 24 febbraio del 391, solo due mesi dopo la sua riconciliazione con la Chiesa, promulgò una legge indirizzata al *praefectus urbi*

[1] Cfr. *A new document* cit., pp. 216 sg., dove, nella nota 43, vengono discussi anche i commenti di san Gerolamo sulla morte di Pretestato.

[2] Sui rapporti di Ambrogio con Teodosio cfr. *A new document* cit., pp. 220-24.

[3] Sul massacro di Tessalonica cfr. in particolare DUDDEN, *The Life and Times of St. Ambrose* cit., II, pp. 381-92.

Rufio Albino, nella quale si proibiva completamente ogni culto pagano e perfino le visite ai templi. A Nicomaco Flaviano, *praefectus praetorio Italiae*, fu notificata in giugno una legge severa contro gli apostati dalla religione cristiana. Una settimana dopo Teodosio promulgò una legge speciale contro i culti pagani in Egitto. È significativo il fatto che essa venisse inoltrata ai piú alti ufficiali militari e civili della provincia, perché Teodosio prevedeva, a ragione, che l'esecuzione della legge avrebbe provocato disordini. La distruzione del Serapeo di Alessandria, uno dei piú famosi santuari del mondo antico, fu preceduta e accompagnata da tumulti sanguinosi [1].

È facile immaginare l'indignazione crescente tra i senatori pagani in Italia. Il fatto che il loro capo Flaviano, a causa della sua posizione ufficiale, dovesse applicare la nuova legge, aggiungeva l'insulto al danno. La frattura fra Teodosio e il Senato può avere affrettato la caduta del sistema teodosiano in Occidente. Alla corte di Vienna il giovane Valentiniano II dominava con il pagano franco Arbogaste al suo fianco in qualità di *comes*. Arbogaste è il primo dei protettori germanici, come Stilicone e Ricimero dopo di lui, che ebbero nelle loro mani il potere, mentre gli imperatori erano per lo piú soltanto figure di paglia, fino a che nel 476 Odoacre pose fine a questa farsa e si fece proclamare re d'Italia. Tra Arbogaste e Valentiniano sorsero presto conflitti, che giunsero al punto critico quando una petizione del Senato per il ripristino dei sussidi al culto pagano venne appoggiata da Arbogaste, ma respinta da Valentiniano. Il 15 maggio del 392 Valentiniano morí, o suicida o assassinato. Tre mesi dopo il *magister scriniorum* Flavio Eugenio venne innalzato al trono da Arbogaste.

Eugenio aveva insegnato retorica a Roma [2]. Come Ausonio, anch'egli salito molto in alto nella gerarchia, era un uomo di lettere. Non per questo è meno singolare che un individuo della sua condizione sia potuto giungere al vertice del potere. Senza dubbio egli divenne una specie di intermediario fra Arbogaste e l'aristocrazia pagana di Roma. Ufficialmente era cristiano, ma le sue simpatie andavano al partito pagano. Come Giuliano, portava una barba « da filosofo » [3], che probabilmente contribuiva a renderlo sospetto ai cristiani. Eugenio cercò dapprima di ottenere il riconoscimento di Teodosio e l'appoggio di Ambrogio, ma fallí

[1] Le tre leggi si trovano in *Cod. Theod.*, XVI. x. 10; XVI. vii. 4-5; XVI. x. 11. Cfr. SEECK, *Regesten ecc.* cit., pp. 278 sg.

[2] ZOSIMO, IV. 54.

[3] *A new document* cit., p. 226; A. ALFÖLDI, *Die Kontorniaten. Ein verkanntes Propagandamittel der stadtrömischen heidnischen Aristokratie in ihrem Kampfe gegen das christliche Kaisertum*, Budapest 1943, p. 65. Un resoconto documentato dei primi cinque mesi del regno di Eugenio è dato in *A new document* cit., pp. 225-28.

in entrambi i tentativi. Quando nominò Teodosio e se stesso consoli per il 393, Teodosio lo ignorò e scelse Abudanzio come collega. Probabilmente questo avvenne poco prima della promulgazione di un'altra legge contro le attività pagane, nel novembre 392. A Eugenio pertanto non rimase che provare a schierarsi dalla parte del Senato. Quale misura di compromesso pensò di passare ai pagani i fondi per il culto pubblico a titolo personale.

Con la proclamazione ad augusto dell'Occidente del proprio figlio minore, Onorio, nel gennaio 393, Teodosio dichiarò Eugenio usurpatore. La guerra divenne allora inevitabile ed Eugenio si mise in marcia per l'Italia. Questo avvenimento diede occasione al partito pagano di ripristinare seriamente i culti degli dèi. Mentre Simmaco, forse per essere scampato di stretta misura nel 388, si tenne piú in disparte, Virio Nicomaco Flaviano, aiutato dal figlio Nicomaco Flaviano il giovane, che divenne *praefectus urbi*, si impadroní del potere in Italia e si mise alla testa del movimento pagano. I legami tra le due famiglie, già imparentate fra loro, furono rafforzati da un matrimonio: Nicomaco il giovane sposò una figlia di Simmaco[1].

Le fonti principali per la nostra conoscenza della rinascita pagana erano, fino a poco tempo fa, due poesie scritte dopo la fine di questo movimento da due cristiani: il *Carmen adversus Flavianum*, conservato soltanto nel *Codex Puteanus* dell'*In Symmachum* di Prudenzio, e scritto, secondo E. A. Lowe[2], nella prima metà del secolo VI, e il cosiddetto *Carmen ad senatorem*, tramandatoci sotto il nome di Cipriano e rivolto contro un senatore già cristiano, convertito a Iside e alla Magna Mater. Se dobbiamo credere a questi anonimi, sembra che vi sia stata una vera e propria fuga di opportunisti, ufficialmente cristiani, che, conquistati dal proselitismo di Flaviano, tornavano alla vecchia religione. Per le strade di Roma si poterono vedere ancora una volta le processioni in onore della Magna Mater e di Iside. Gli altri dèi, di cui Flaviano avrebbe cercato di ristabilire il culto, secondo gli anonimi, sono Giove, Saturno, Mercurio, Vulcano, Mitra, il Sole, Libero, Trivia (ossia Ecate), Serapide e Anubi, Cerere e Proserpina. È presumibile che al figlio di Simmaco sia dovuta la riapertura del tempio di Flora, menzionata dallo stesso autore[3].

Venti anni fa un'importante conferma di questa fonte partigiana venne alla luce a Ostia. Non lontano dal tempio di Ercole, probabilmente

[1] Cfr. SIMMACO, ed. Seeck, pp. LI sgg., LIX, nota 242 e cfr. oltre, p. 219.
[2] *Cod. Lat. Antiqu.*, V, 1950, n. 571b. Cfr. anche oltre, p. 224 (*Addenda*).
[3] Una discussione dettagliata del *Carmen adversus Flavianum* (testo in *Anthol. Lat.*, I, 2ª ed., 20-25) si troverà in *A new document* cit., pp. 230-33; sul *Carmen ad Senatorem*, cfr. *ibid.*, p. 232.

costruito o ricostruito da Silla (fig. 3), vennero trovati alcuni frammenti di una stessa iscrizione (fig. 4), di cui si ha una ricostruzione nella figura 5:

[Domini]s n[ostris Th]eodosio Arca[di]o et Eu[genio]
[pi]is felicibus [toto] orbe victoribus semper [Aug(ustis)]
[...] Numerius Proiect[us v(ir) c(larissimus) pra]ef(ectus)
ann(onae) cellam Hercu[lis restituit] [1]

L'iscrizione risale certamente al 393 o al 394. Vi si rende omaggio a Teodosio e ad Arcadio, ma non a Onorio, nominato da Teodosio al posto di Eugenio. Numerio Proietto può essere l'amico di Simmaco (*familiaris noster*) Proietto, da lui citato in rapporto a una missione del 380. In quanto *praefectus annonae*, era subordinato al *praefectus urbi*, Nicomaco Flaviano il giovane, ed è possibile che la riapertura di questo importante santuario sia stata suggerita da lui o da suo padre. In ogni caso si tratta di un importante documento della politica religiosa di Virio Nicomaco Flaviano e dei suoi seguaci [2].

In un bassorilievo scoperto anch'esso vicino al tempio, dedicato, ai tempi di Silla, da un *haruspex* a Ercole (fig. 6), appare il dio mentre pronuncia oracoli al modo dell'Ercole di Tivoli [3]. Come prova il *Carmen adversus Flavianum*, Flaviano, che nei *Saturnalia* di Macrobio è ritratto come un esperto della *scientia iuris auguralis* (I. XXIV. 17), fece rinascere l'attività degli aruspici – è chiamato (v. 50) *Etruscis semper amicus* – e continuò a consultare i Libri Sibillini. Sant'Agostino dice che Flaviano mise in circolazione un oracolo che prediceva la fine del cristianesimo tanti anni dopo i suoi inizi quanti sono i giorni dell'anno [4]. Se si pone la crocifissione nell'anno 29 e si contano 365 anni a partire da quella data, questo *dies irae* pagano viene a cadere nell'anno 394. Teodosio aveva nominato consoli per quell'anno i suoi due figli: essi, però, non erano stati riconosciuti in Italia dove, nelle iscrizioni datate, Nicomaco Flaviano appare come *consul sine collega*. A coloro che credevano nell'oracolo doveva sembrare una singolare coincidenza che il cristianesimo venisse liquidato in un anno che prendeva nome dal massimo sacerdote della rinascita pagana.

Mentre i pagani facevano questi tentativi di ristabilire la religione

[1] [«Per i nostri signori Teodosio, Arcadio ed Eugenio | pii fortunati, in tutto il mondo vittoriosi sempre, Augusti | [...] Numerio Proietto uomo illustrissimo, prefetto | dell'annona restaurò il sacrario di Ercole»].

[2] Questa iscrizione ha fornito il punto di partenza del mio studio del 1945 *A new document* cit., pp. 199-202, 234 sg. Per Proietto, cfr. SIMMACO, *Ep.*, III. 6. 4.

[3] Su questo rilievo cfr. lo studio eccellente di G. BECATTI, *Il culto di Ercole a Ostia e un nuovo rilievo votivo*, in «Bullettino della Commissione Archeologica Comunale», LXVII (1939), pp. 37-60; R. MEIGGS, *Roman Ostia*, Oxford 1950, pp. 347 sg.

[4] AGOSTINO, *De civitate Dei*, XVIII. 53. Cfr. RUFINO, *Hist. Eccl.*, XI. 33.

pagana in tutte le sue manifestazioni, Teodosio, nella primavera del 394, cominciò la sua marcia contro l'Italia. Arbogaste, Eugenio e Flaviano presero posizione sul fiume Frigido (Vipacco), vicino a Gorizia, il punto ancora oggi piú vulnerabile nelle difese naturali dell'Italia settentrionale. Prima di lasciare Milano, i capi pagani – secondo la tradizione – avrebbero minacciato di trasformare, al loro ritorno vittorioso, la cattedrale in stalle e di arruolare il clero milanese nell'esercito[1]. Flaviano fece porre statue di Giove sulle alture ai lati della valle del Frigidus e stendardi con la figura di Ercole vennero portati davanti all'esercito. I due dèi, che un secolo prima erano stati patroni di Diocleziano e Massimiano, presiedettero, il 6 settembre 394, alla disfatta dell'ultimo esercito pagano del mondo antico. Flaviano non volle sopravvivere alla causa con cui si era identificato per tutta la sua esistenza, e si suicidò, benché Teodosio fosse pronto a salvargli la vita[2].

Uno scarno resoconto dello sviluppo del conflitto pagano-cristiano nella seconda metà del secolo IV non fa giustizia nemmeno ai suoi aspetti religiosi. Oltre tutto una serie di dati di diversa natura illumina lo sfondo di questo conflitto. Nel 1943 Alföldi, in un'importante pubblicazione[3], ha richiamato l'attenzione su un ricco gruppo di documenti dall'aspetto di monete, i cosiddetti contorniati (chiamati opportunamente da Eckel « pseudomoneta »), che sembrano appartenere a questo periodo, vale a dire agli anni che vanno dal 355-60 circa[4] al 410. Oggetti dal contenuto decisamente pagano, essi servivano, secondo Alföldi, come doni per il nuovo anno e, naturalmente, come propaganda pagana. È interessante il fatto che continuarono a venire coniati anche dopo la catastrofe del 394. Tra le figure impresse possiamo ricordare, sul diritto, Alessandro Magno e vari imperatori del passato, specialmente Nerone e Traiano, e sul rovescio, scene del romanzo di Alessandro, delle religioni pagane, incluso il culto della Magna Mater, di Attis e Iside, della mitologia classica, delle leggende romane, delle corse e dei giochi del circo. Il fatto che

[1] PAOLINO, *Vita S. Ambrosii*, XXXI (MIGNE, *P. L.*, XIV. 40).

[2] Sulla battaglia del Frigido e sulla presenza e il significato di Giove e di Ercole nella battaglia cfr. *A new document* cit., pp. 235-39.

[3] *Die Kontorniaten ecc.* cit. Pseudomoneta: J. ECKHEL, *Doctrina nummorum veterum*, VIII, 2ª ed., 1828, pp. 277-314. A mio avviso Alföldi è riuscito a dimostrare la teoria implicita nel suo titolo, specialmente per ciò che riguarda il carattere di propaganda dei contorniati: cfr. anche, per esempio, PIGANIOL, *L'Empire romain ecc.* cit., p. 98 e «Journal des Savants», 1945, pp. 19-22; A. GRENIER, in «Revue des Etudes Anciennes», XLVI (1944), p. 374; J. VOGT, in «Gnomon», XXI (1949), pp. 25-29. Cfr. però le interessanti obiezioni avanzate da J. TOYNBEE, in «Journal of Roman Studies», XXXV (1945), pp. 115-21.

[4] Alföldi ha persuasivamente sostenuto che la creazione dei contorniati fu opera di Memmio Vitrasio Orfito, *praefectus urbi* nel 353-56 e nel 357-59, suocero di Simmaco (*Die Kontorniaten ecc.* cit., pp. 49, 54 sg.). Sulle affiliazioni religiose di Orfito cfr. *A new document* cit., p. 212 e la tavola annessavi, n. 1.

le scene connesse con il circo vi appaiono cosí di frequente[1], in contrasto per esempio con i ritratti rari, ma per noi estremamente interessanti, di letterati greci e specialmente romani, come Orazio, Terenzio, Sallustio, Apuleio e Apollonio di Tiana[2], ci dà un'idea delle persone a cui i contorniati erano destinati.

Per capire meglio i propositi dei capi della rinascita pagana, bisogna studiare le affiliazioni religiose individuali. Fortunatamente ci sono state conservate numerose iscrizioni che ci informano su questo punto: il gruppo piú importante proviene da una serie di altari dedicati alla Magna Mater nel suo santuario vicino al Vaticano, il *Phrygianum*, divenuto un importante centro religioso per gli ultimi pagani. In questo luogo alcuni dei piú eminenti pagani registravano per i posteri il loro passaggio attraverso il rituale sanguinoso del *taurobolium*, l'uccisione del toro sopra la testa dell'iniziato che – per citare una di queste iscrizioni –, grazie a questo lavacro di sangue, rinasceva per l'eternità (*in aeternum renatus*)[3]. Le iscrizioni che ci interessano appartengono agli anni 370-390. La serie naturalmente non è completa. In molti documenti conservati i dedicatori hanno indicato i loro rapporti con altri culti, specialmente cariche sacerdotali, confermando cosí l'impressione che si tratta di propaganda religiosa. Quattordici anni fa ho potuto raccogliere, secondo uno schema prosopografico, tutto il materiale allora accessibile in una tabella su cui figuravano ventitre nomi (diciannove uomini e quattro donne) con tutte le loro affiliazioni religiose. Bisogna limitarsi qui alle osservazioni piú importanti. Ecco come sono rappresentati i vecchi sacerdozi ufficiali: dodici degli uomini sono *pontifices maiores* o *Vestae*, quattro sono *augures*, otto *quindecim viri sacris faciundis*, due *septemviri epulonum*. Ed ecco quelli orientali: quindici sono *tauroboliati*, no-

[1] Fondandosi su questo J. TOYNBEE, in «Journal of Roman Studies», XXXV (1945), p. 120, afferma che i contorniati «erano forse ricordi distribuiti al popolo all'inizio di ogni spettacolo».

[2] ALFÖLDI, *Die Kontorniaten ecc.* cit., pp. 88-90, 18, 71-78.

[3] Sestilio Agesilao Edesio nell'anno 376 d. C. (*C. I. L.*, VI. 510 = DESSAU, *I. L. S.*, 4152); *A new document* cit., tavola annessa, n. 15. Per le dediche del *Phrygianum* alla Magna Mater, cfr. soprattutto *C. I. L.*, VI. 497-504. Per tutti i particolari si veda la tavola che non è possibile riprodurre qui. Due nuove e importanti scoperte sono state fatte nel 1949: cfr. B. M. APOLLONJ-GHETTI, A. FERRUA, E. JOSI e E. KIRSCHBAUM, *Esplorazioni sotto la Confessione di San Pietro in Vaticano*, Città del Vaticano 1951, pp. 14 sg., figg. 2 e 3. La seconda scoperta è un altare dedicato da Alfenio Ceionio Giuliano Camenio *taurobolio criobolioque percepto* il 19 luglio del 374. La nostra conoscenza di quest'uomo ne viene molto accresciuta: cfr. *A new document* cit., p. 211 e tavola, n. 11. Per il suo epitaffio cfr. DESSAU, *I. L. S.*, 1264 (385 d. C.). Altre due iscrizioni, molto simili tra di loro, *C. I. L.*, VI. 1675, cfr. 31902 e 31940, appartengono al periodo compreso tra il 374 e il 385 d. C. Da un altare dedicato da *Ga...os*, prete della Magna Mater, e pubblicato da O. MARUCCHI, in «Notizie degli Scavi di Antichità» (1922), pp. 81-87 (cfr. oltre, p. 219, nota 3), risulta che il culto del *Phrygianum* venne ripreso dopo un'interruzione di ventotto anni. E. Josi ha posto questa notizia in rapporto con i lavori nella basilica di Costantino, durante i quali il culto nel santuario vicino della Magna Mater sarebbe cessato: cfr. J. CARCOPINO, *Etudes d'histoire chrétienne*, 1953, pp. 129-34, e specialmente M. GUARDUCCI, *Cristo e San Pietro in un documento precostantiniano della necropoli Vaticana*, Roma 1953, pp. 65-69, 98 sgg., note 162-70.

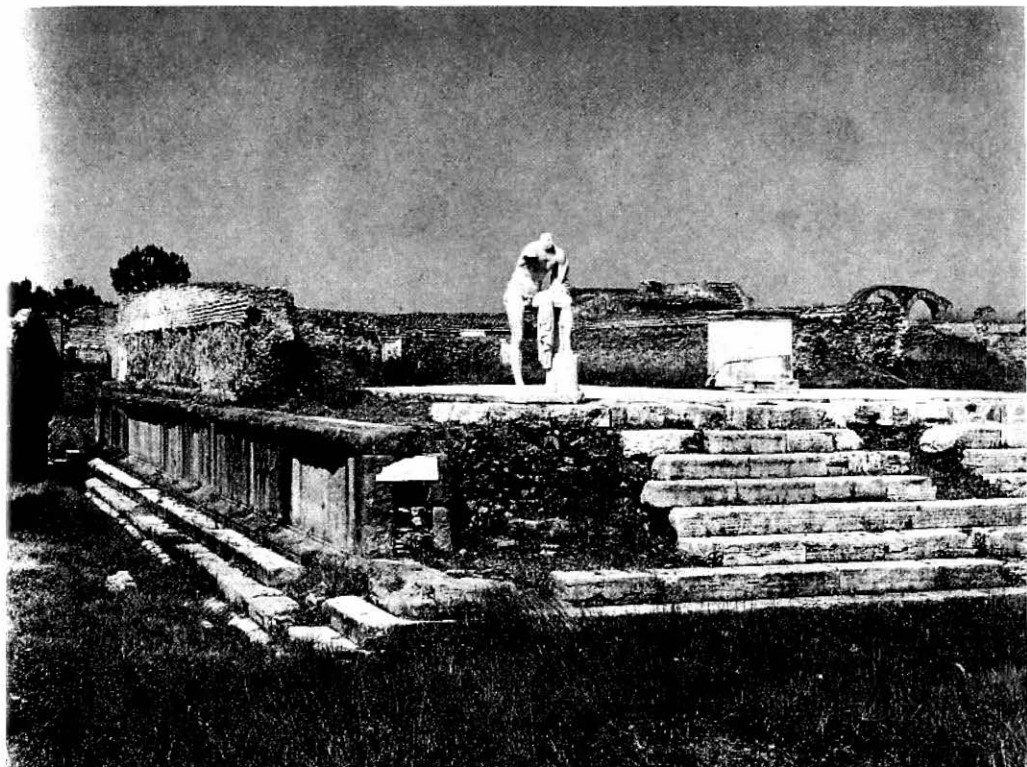
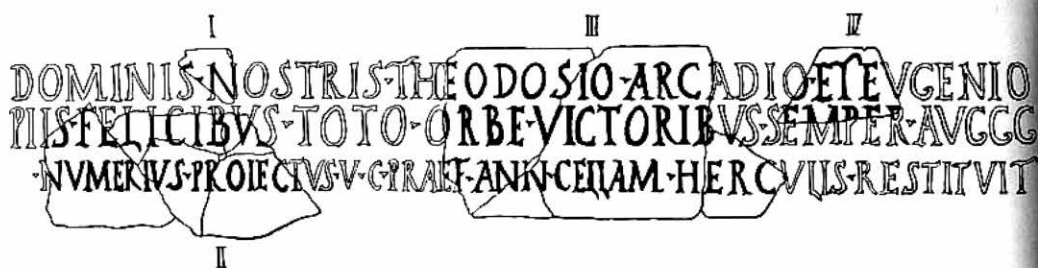
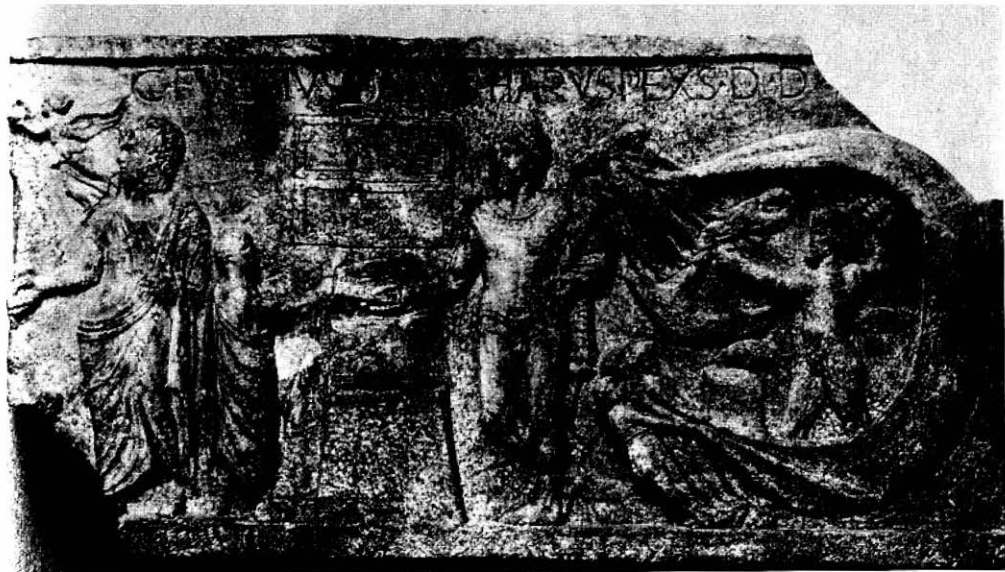
1. Costanzo II. Palazzo dei Conservatori, Roma.

2. Porticus Deorum Consentium. Foro Romano, Roma.

3. Tempio di Ercole. Ostia.

I III IV

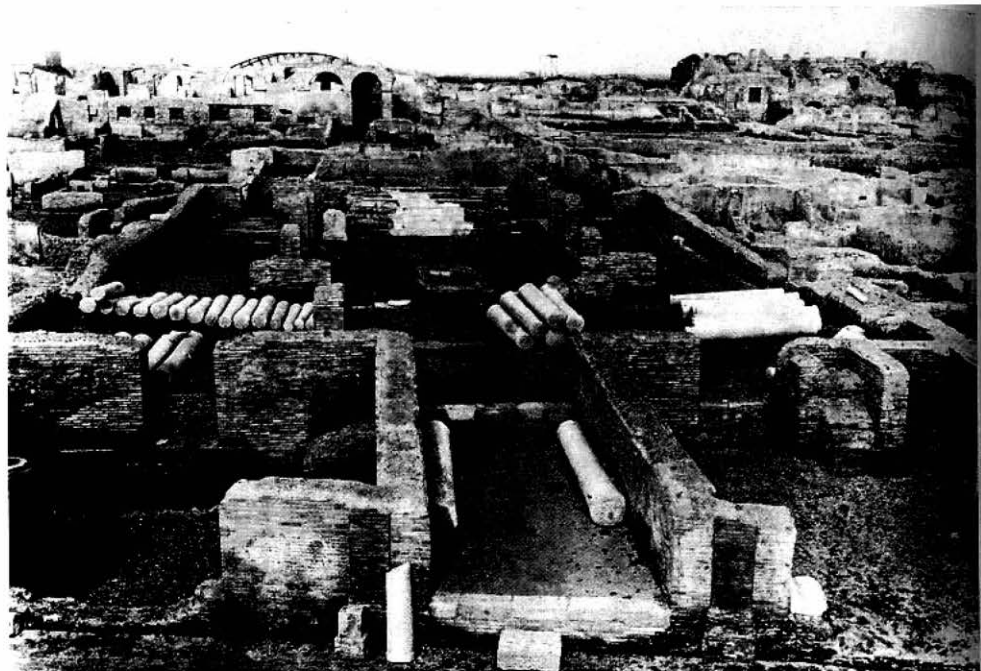
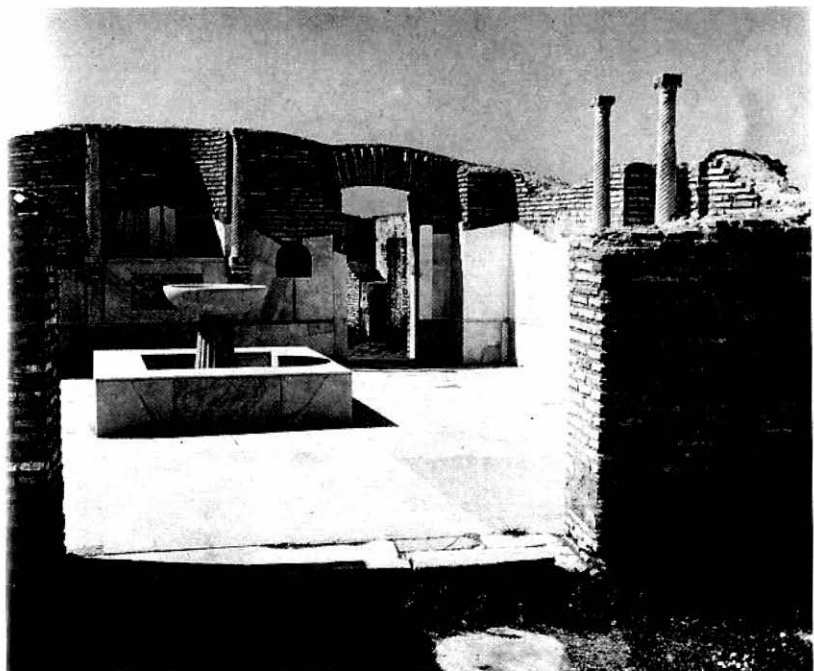
DOMINIS·NOSTRIS·THEODOSIO·ARCADIO·ET·EVGENIO
PIIS·FELICIBVS·TOTO·ORBE·VICTORIBVS·SEMPER·AVGGG
·NVMERIVS·PROIECTVS·V·C·PRAEF·ANN·CELLAM·HERCVLIS·RESTITVIT

II

4-5. Iscrizione di Numerio Proietto, Ostia (in alto), e sua ricostruzione.

6. Rilievo dell'aruspice C. Fulvio Salvis. Ostia.

D M
QVAESTORCANDIDATVS
CONSVLARISLVSITANIAE
PROCONSVLEACHAIAE
PRAEFECTVS VRBI
DESIGNATVS

7-9. Monumento funerario di Pretestato e di sua moglie. Museo Capitolino, Roma (da sinistra a destra, fronte, fianco sinistro, fianco destro).

10. Tempio di Attis. Ostia.

11. Statua di Libero dedicata da Volusiano Lampadio. Ostia.

12. Colonne ammassate presso il tempio dei Fabri Navales. Ostia.
13. Iscrizione di Volusiano. Ostia.

14. Ninfeo degli Erotes. Ostia.
15. Domus Fortunae Annonariae. Ostia.

16. Statua. Museo, Ostia.
17. Dittico dei Simmachi e dei Nicomachi, lato destro. Victoria and Albert Museum, Londra.

ve dei diciannove uomini della lista sono sacerdoti di Mitra, tre di loro, inoltre, hanno la carica di *pontifex Solis* (in contrasto con due che non sono seguaci di Mitra), dieci sono connessi con Ecate, sette con Libero, sei con Iside. Questo cumulo di cariche sacerdotali prova la scarsità di persone disposte ad assumersi la responsabilità di questi culti.

Tra di loro i piú eminenti sono Vettio Agorio Pretestato e sua moglie Fabia Aconia Paolina, che morirono rispettivamente negli anni 384 e 385. Il loro monumento funerario è adesso conservato nel museo Capitolino (figg. 7 e 8)[1]. Il *cursus honorum* di Pretestato elenca dapprima le sue cariche sacerdotali, quindi – *in re publica vero* – quelle politiche; vengono poi le affiliazioni religiose di Fabia Paolina. Entrambi erano stati iniziati ai misteri di Eleusi, Lerna e Egina, senza dubbio durante il proconsolato di Pretestato in Acaia, affidatogli dall'imperatore Giuliano. Sotto Valentiniano I egli aveva protetto questi misteri dal tentativo dell'imperatore di porli fuori legge. La parte in prosa dell'epitaffio finisce con la frase: «hi coniuncti simul vixerunt ann. XL» (essi, uniti in matrimonio, vissero insieme per quaranta anni). Sia i lati sia il retro dell'altare recano commoventi composizioni in senari giambici, in cui Pretestato si rivolge per l'ultima volta alla moglie e questa, a sua volta, al marito.

Per i legami religiosi del successore di Pretestato alla testa dei pagani, Virio Nicomaco Flaviano, la nostra fonte principale è sempre il *Carmen adversus Flavianum*. Non è nemmeno necessario dire che un documento cosí partigiano va usato con estrema cautela. Anche cosí, però, il *Carmen* sembra indicare i rapporti di Flaviano con gli stessi culti cui aveva appartenuto Pretestato. Nell'iscrizione in suo onore trovata nel palazzo dei Simmachi sul Celio, si cita solo il suo pontificato, e la nuova iscrizione di Leptis, datata 376, anno in cui Flaviano era *vicarius Africae*, e pubblicata nel 1950 da Julien Guey, non ci dà nessuna nuova notizia in proposito[2].

Tra gli uomini e donne che si fecero notare nella lotta per la causa pagana, dobbiamo ricordare un'altra famiglia. Si tratta dei Ceionii, i quali potevano vantare tra di loro l'imperatore Giuliano[3]. Tre dei piú eminenti membri della famiglia prendono parte alla discussione dei *Sa-*

[1] *C. I. L.*, VI. 1779 = DESSAU, *I. L. S.*, 1259 = *Anthol. lat.*, II. 1 (ed. Bücheler, n. 111). Le fotografie si devono alla gentilezza di Carlo Pietrangeli, direttore dei Musei Capitolini. Non si è potuto fotografare il retro del monumento che contiene la poesia di Paolina (1-41). Cfr. *A new document* cit., pp. 204-8, 242-44; tavola, nn. 7 e 23.

[2] *A new document* cit., p. 230, tavola, n. 8. Per l'iscrizione del Celio cfr. *C. I. L.*, VI. 1782 = DESSAU, *I. L. S.*, 2947. Per l'iscrizione di Leptis cfr. J. GUEY, *Flavius Nicomaque et Leptis Magna*, in «Revue des Études Anciennes», LIII (1950), pp. 77-89 e J. M. REYNOLDS - J. WARD PERKINS, *The Inscriptions of Roman Tripolitania*, British School in Rome, s. d., p. 134, nota 475.

[3] *A new document* cit., pp. 212 sg., e specialmente nota 36; cfr. oltre, p. 224 (*Addenda*).

turnalia di Macrobio[1]. I lettori di Ammiano Marcellino ricorderanno un altro famoso personaggio di nome Ceionio, G. Ceionio Rufio Volusiano, chiamato anche Lampadio. Egli era *prefectus praetorio Italiae* nel 355, e si rese particolarmente inviso come *praefectus urbi*, nel 365: era, per citare Ammiano, « un uomo che si riempiva di indignazione se non veniva lodato quando sputava, perché riteneva di fare anche questo con maggiore abilità di ogni altro ». Ammiano riferisce, come esempio della sua vanità, la mania di far inscrivere il proprio nome sui monumenti eretti dai vari imperatori, come se fossero stati costruiti, e non semplicemente restaurati, da lui. La sua casa sul Quirinale venne assalita una volta da una folla infuriata, perché aveva confiscato materiale edilizio senza pagare indennità[2]. Nel 371 era ancora vivo: manca nella lista delle personalità pagane, da me pubblicata nel 1945, ma la moglie, Cecilia Lolliana, un figlio, Ceionio Rufio Volusiano, e una figlia, Sabina, vi figurano[3]. Sabina, in quanto *tauroboliata*, dedica un altare ad Attis e alla Magna Mater; era anche iniziata ai misteri di Ecate. Cecilia Lolliana era sacerdotessa di Iside, e nel 390 suo figlio subí il *taurobolium* nel santuario del Vaticano, per la seconda volta in venti anni: « iterato viginti annis expletis taurobolio suo ». Era certo lecito pensare che il capo della famiglia condividesse queste opinioni religiose, anche se non le aveva ispirate. La prova di questa congettura venne scoperta nel 1941, ma fu pubblicata in America soltanto dopo la guerra.

Durante gli scavi del recinto triangolare dedicato alla Magna Mater e ad altre divinità a lei collegate, vicino alla porta Laurentina a Ostia, fu trovata nel piccolo santuario di Attis, da cui, quasi un secolo prima, negli scavi del Visconti, erano state tratte importanti opere scultorie, una statua di Dioniso o Libero (fig. 9). Sulla base si legge l'iscrizione seguente: « Volusianus v(ir) c(larissimus) ex praefe‹ c ›tis tauroboliatus d(ono) d(edit) » (fig. 10)[4]. L'iscrizione deve essere posteriore al 365, anno in cui egli tenne la *praefectura urbis*, ma non si può datare con maggior precisione. È naturalmente da porre in rapporto con il gruppo d'iscrizioni provenienti dal santuario Vaticano e dimostra che il recinto sacro di Ostia era tanto eminente nella seconda metà del secolo IV.

[1] Publilio Ceionio Cecina Albino, *consularis Numidiae* (c. 365), suo figlio Cecina Decio Albino, *praefectus urbi* (402) e Ceionio Rufio Albino, *praefectus urbi* (389-91); cfr. SYMMACHUS, ed. O. Seeck, pp. CLXXV, CLXXVIII, CLXXX-CLXXXII; J. SUNDWALL, *Weströmische Studien*, Berlin 1915, p. 44, nn. 11-13.

[2] AMMIANO MARCELLINO, XXVII. III. 5-10.

[3] *A new document* cit., tavola, nn. 20, 17 e 21. Cfr. in particolare *C. I. L.*, VI. 512 = DESSAU, *I. L. S.*, 4154 e *C. I. L.*, VI. 30 966. Un altro figlio di Lampadio venne ucciso nel 371, perché colpevole di *codicem noxiarum artium... descripsisse*, e a nulla valse l'intervento del padre (AMMIANO MARCELLINO, XXVIII. I. 26).

[4] H. BLOCH, in «Notizie degli Scavi di Antichità» (Atti dell'Accademia dei Lincei), LXXVIII (1953), pp. 272 sg. (con la bibliografia precedente); MEIGGS, *Roman Ostia* cit., p. 212.

D'altra parte, la dedica di Volusiano Lampadio alla Magna Mater ci ricorda l'iscrizione già menzionata di Numerio Proietto, che testimonia il restauro del tempio di Ercole a Ostia. Si può aggiungere tra parentesi che il nome Volusiano è ripetuto anche sulle colonne ritrovate nel portico intorno al tempio dei *Fabri Navales* (fig. 11), alcune delle quali furono utilizzate per la costruzione della vicina chiesa cristiana. Quattro di esse recano l'iscrizione: *Volusiani v. c.* (fig. 12) e una: *Ru. Bo.*, ossia *Ru(fi) Bo(lusiani)*. Queste iscrizioni rappresentano una chiara conferma, fornita dagli scavi di Ostia, delle critiche di Ammiano Marcellino contro Volusiano[1].

L'interesse di tutta la cerchia di Simmaco a Ostia era già ben chiaro dalla sua corrispondenza. Egli stesso possedeva un *praedium Ostiense* e nel 398 fu invitato alle *nuptiae Ostienses* del figlio di uno dei suoi pari, chiamato Sallustio[2]. I nuovi scavi di Ostia hanno portato alla luce i resti affascinanti di alcune case eleganti, che devono essere appartenute a gentiluomini agiati. È ovvio che esse furono costruite nel secolo IV, durante il periodo di generale decadenza della città. Queste case sono state abilmente studiate da Giovanni Becatti[3], e solo a mo' di esempio ne diamo due vedute caratteristiche: la Domus della Fortuna Annonaria (fig. 13) e il Nymphaeum degli Erotes (fig. 14)[4]. Purtroppo i proprietari di tutte queste case rimangono ancora anonimi per noi, allo stesso modo in cui rimane anonima la splendida statua del Museo di Ostia che fu trovata vicino alle Terme del Foro (fig. 15). È assai probabile che l'uomo ritratto ci sia noto, ma non siamo in grado di dire chi sia. Il fatto che Ragonio Vincenzo Celso, *praefectus annonae* verso la fine del decennio 380-90, abbia ordinato il restauro di molti edifici nella zona del Foro, potrebbe designare costui come un probabile candidato, se la barba non ci impedisse di vedere in quest'uomo il funzionario cristiano nemico di Simmaco[5].

La descrizione di Volusiano Lampadio dataci da Ammiano Marcellino ci pone in guardia contro un'idealizzazione indiscriminata dell'aristo-

[1] H. FUHRMANN, in «Epigraphica», III (1941), p. 107; H. BLOCH, in «Notizie degli Scavi di Antichità», LXXVIII (1953), pp. 272 sg.

[2] *Ostiense praedium*: *Ep.* I. 6. 2; II. 52. 2 (383 d. C.); VI. 72. *Suburbanum viae Ostiensis*: VI. 66 (398 d. C.); cfr. VI. 8. *Nuptiae Ostienses* di Sallustio: VI. 35 (398 d. C.). Cfr. anche SIMMACO, ed. O. Seeck, pp. LXIII sg.; MEIGGS, *Roman Ostia* cit, pp. 264, 213.

[3] G. BECATTI, *Case ostiensi del tardo Impero*, in «Bollettino d'Arte», II (1948), pp. 102-28; III (1948), pp. 197-224.

[4] Domus della Fortuna Annonaria: Reg. V, Ins. II. 8. Ninfeo degli Eroti: Reg. IV, Ins. IV. 1. Cfr. G. CALZA, G. BECATTI, I. GISMONDI, G. DE ANGELIS D'OSSAT e H. BLOCH, «Scavi di Ostia», I (1953), pp. 156-83, specialmente pp. 158 sg.

[5] Sulla statua cfr. R. DE CHIRICO CALZA, in «Bull. della Commissione Archeol. Comunale», LXIX (1941), pp. 113-26; *Museo Ostiense* (1947), pp. 13, 44; BECATTI, *Case ostiensi ecc.* cit., p. 216. Su Vincenzo Ragonio Celso cfr. *ibid.*; H. BLOCH, *Studies Presented to David M. Robinson*, II, Saint Louis Mi. 1953, pp. 412 sg. Cfr. piú oltre, p. 224 (*Addenda*).

crazia romana, allora per lo piú pagana. Ancor piú significative sono le due lunghe digressioni in cui Ammiano bolla duramente questa aristocrazia (XIV. VI; XXVIII. IV). Egli critica soprattutto la sua vanità e arroganza e la loro scarsa cultura. *Detestantes ut venena doctrinam*, alcuni di questi aristocratici limitano le loro letture a Giovenale e a Mario Massimo, l'autore di alcune biografie imperiali, usate e imitate dai compilatori della *Historia Augusta*[1].

Ammiano parla qui con una certa prevenzione, come del resto egli stesso ammette candidamente. A quel che sembra, lui, *honestus advena*, un rispettabile straniero, veniva trattato altezzosamente nelle case di alcuni di questi grandi uomini. Il suo risentimento era simile a quello di Giovenale (al quale forse deve qualche colore della sua tavolozza); e la sua indignazione crebbe quando, in occasione di una carestia, gli stranieri furono cacciati da Roma: mentre « gli esponenti delle arti liberali, che erano ben pochi, vennero espulsi senza preavviso » (« sectatoribus disciplinarum liberalium sine respiratione ulla extrusis »), tremila danzatrici (viene in mente il famoso mosaico della villa di Piazza Armerina) ebbero il permesso di rimanere, indisturbate[2].

D'altra parte Ammiano parla con grande rispetto ed affetto di alcuni dei personaggi di cui ci interessiamo, specialmente di Pretestato e di Simmaco. Non vi è da dubitare che Ammiano, il greco di Antiochia in corrispondenza con un uomo importante come Libanio, avrebbe potuto rimanere in Oriente, se avesse voluto. Klingner ha sottolineato con ragione che la decisione di Ammiano di recarsi a Roma e di scrivere la sua storia in latino a prezzo di grandi difficoltà, mostra quale fosse lo strano potere di attrazione che Roma, l'*urbs venerabilis*, secondo le parole di Ammiano, esercitava anche allora[3].

Se Ammiano presenta in una luce sfavorevole l'aristocrazia romana e tutti coloro che ne fanno parte, è anche vero che i capi di questa classe sono ritratti brillantemente in un'opera che è forse il documento piú eccezionale della rinascita pagana: i *Saturnalia* di Macrobio, un libro che di rado viene studiato per se stesso[4]. Indubbiamente i *Saturnalia* sono

[1] Cfr. HARTKE, *Römische Kinderkaiser* cit., p. 52; ALFÖLDI, *A Conflict of Ideas ecc.* cit., pp. 52 sg. Il passo citato è preso da AMMIANO MARCELLINO, XXVIII. IV. 14. Cfr. XIV. VI. 18: «et bybliothecis sepulcrorum ritu in perpetuum clausis» (mentre le biblioteche sono chiuse per sempre come dei sepolcri).

[2] AMMIANO MARCELLINO, XIV. VI. 12, 19. Mosaico di piazza Armerina: L. BERNABÒ, *Musei e monumenti in Sicilia*, Novara 1958, p. 144.

[3] Pretestato: AMMIANO MARCELLINO, XXII. VII. 6: *praeclarae indolis gravitatisque priscae senator*; in XXVII. IX. 8-10 Ammiano ne loda il comportamento come *praefectus urbi*, esaltando la sua *integritas* e *probitas*, specialmente in occasione dei tumulti tra i seguaci di Damaso e di Ursino. Flaviano: XXVIII. VI. 28. KLINGNER, *Vom Geistesleben im Rom ecc.* cit., p. 492. *Urbs venerabilis*: AMMIANO MARCELLINO, XIV. VI. 5.

[4] Mi è grato annunciare che una nuova edizione critica dei *Saturnalia* è in preparazione a opera di James A. Willis dell'Università di Londra, che di recente ci ha dato un interessante resoconto del-

una miniera di informazioni antiquarie ogni volta che il suo autore usa fonti non giunte fino a noi; tuttavia anche lo schema e gli intendimenti principali del dialogo sono altamente significativi. Gli uomini che, qualche tempo prima del 385, si riuniscono, alla vigilia dei *Saturnalia* e nei due giorni della festa, nelle case di Pretestato, Nicomaco Flaviano e Simmaco, sono i capi riconosciuti dell'opposizione pagana. Tra gli altri vi sono il *pontifex* Cecina Albino, l'amico e coetaneo di Simmaco (di cui piú tardi si disse che tenne sulle ginocchia la sua nipote cristiana, Paola, secondo la testimonianza di san Gerolamo), suo figlio Decio, e il loro parente piú lontano Rufio Albino[1]. Anche Macrobio appartiene alla stessa classe sociale. Il loro colto seguito ha il suo migliore rappresentante in Servio, il famoso commentatore di Virgilio. La sua modestia tra queste persone, che ispiravano rispetto sia per la loro cultura, che per la loro nobiltà (I. IV. 4) (« in hoc coetu non minus doctrina quam nobilitate reverendo »), viene posta particolarmente in rilievo.

Ciò che subito colpisce il lettore è l'*urbanitas* con cui questi grandi uomini conversano tra di loro, un'*urbanitas* che i dialoghi di Cicerone ci hanno reso famigliare. Se ricordiamo che almeno due delle figure principali erano morte all'epoca in cui l'opera fu scritta, Pretestato e il suo successore Flaviano, il desiderio da parte di Macrobio di rievocare nel suo dialogo un gruppo ammirato di uomini eminenti diventa ovvio, come ovvia è anche l'opera cui si è ispirato – lui, il commentatore del *Somnium Scipionis* –: il *De re publica* di Cicerone. Proprio come Cicerone aveva rievocato Scipione e la sua cerchia, cosí come Macrobio fece rivivere gli ultimi pagani di Roma. Per dare un significato piú drammatico alla sua opera, Cicerone ricorda fatti di poco anteriori alla morte violenta del suo eroe, e nel *Somnium Scipionis* la morte e la trasfigurazione imminenti di Scipione e il tragico destino del grande statista e della Repubblica romana non possono non commuovere ogni lettore. I simpatizzanti contemporanei dei pagani di Macrobio devono essere stati anch'essi consci del destino che aveva sopraffatto i due capi principali e la loro causa. Che questa relazione dei *Saturnalia* con il *De re publica* sia voluta si può provare facilmente. Lo stesso Macrobio dice: « Neque enim Cottae, Laelii, Scipiones amplissimis de rebus, quoad Romanae litterae erunt, in veterum libris disputabunt, Praetextatos vero Flavianos, Albinos, Symmachos et Eustathios, quorum splendor similis et non inferior virtus est,

la tradizione manoscritta di quest'opera: *De codicibus aliquot manuscriptis Macrobii «Saturnalia» continentibus*, in «Rheinisches Museum», C (1957), pp. 152-64. Sui *Saturnalia* come documento del loro tempo cfr. KLINGNER, *Vom Geistesleben im Rom ecc.* cit., pp. 488-91; *A new document* cit., pp. 206 sg.

[1] Sui Ceionii cfr. sopra, p. 211, nota 4; GEROLAMO, *Ep.*, CVII. 1. Il *terminus ante quem* per la data fittizia del dialogo è la morte di Pretestato, avvenuta nel 384.

eodem modo loqui aliquid licitum non erit »[1] (I.1.4 [Se uomini come Cotta, Lelio e Scipione continueranno a discutere i piú importanti problemi nei libri degli antichi scrittori sino a quando esisterà una letteratura romana, si dovrà certo permettere a uomini di simile levatura e di non minor merito, come Pretestato, Flaviano, Albino, Simmaco ed Eustazio, di parlare allo stesso modo]).

Il primo libro dei *Saturnalia* è particolarmente importante perché offre a Pretestato l'occasione di pronunziare tre discorsi che, oltre a contenere determinate notizie, permettono anche di caratterizzare l'oratore. Egli riporta il suo *cognomen* all'episodio narrato da Aulo Gellio sul ragazzo Papirio che si guadagnò il nome *Praetextatus* come ricompensa per la sua discrezione[2]. Se lo stesso Pretestato credeva in questa derivazione, il nome spiega bene le qualità per cui egli era noto: la sua abilità diplomatica, unita alla *probitas* e *integritas* da lui mostrate come *praefectus urbi* nel 367, in mezzo agli eccessi sanguinosi scoppiati tra i seguaci dei due pretendenti al trono papale, Damaso e Ursino. Sia Ammiano, sia Macrobio pongono in rilievo la sua *gravitas*, che però, secondo Ammiano, non gli alienava l'affetto dei suoi concittadini[3]. Macrobio (I. VII. 2) ci descrive la equanimità di Pretestato di fronte alle provocazioni dell'insolente intruso Evangelo. Essendo l'unico ad avere una conoscenza particolare delle cose sacre (*sacrorum omnium unice conscius*), egli spiega le origini dei *Saturnalia* (I. VII. 17 sgg.). Ma la parte piú importante del suo intervento è la dimostrazione che secondo la *ratio divina* quasi tutti gli dèi *ad solem referunt*, sono manifestazioni del sole. Si tratta di una teologia solare proposta dal *pontifex Solis*, secondo la quale Apollo, Minerva, Libero, Marte, Mercurio, Salute ed Esculapio, Ercole, Serapide, Adonis, Attis, Osiride, Horus, lo Zodiaco, Nemesi, Pan, Saturno, Giove e Adad vengono identificati con il Sole[4].

Il restauro del *Porticus Deorum Consentium* (cfr. fig. 2)[5] si può anche spiegare in questa prospettiva. Il monumento attirava Pretestato, perché egli vedeva nei dodici dèi, per usare le parole di Fabia Paolina nell'epitaffio del marito, il *numen multiplex* dell'unico dio Sole. La sua espressione, « divumque numen multiplex doctus colis », descrive nel modo migliore la sostanza della teologia di Pretestato. Alla fine del

[1] La menzione di (C. Aurelio) Cotta, console nel 75 a. C., indica che Macrobio pensava anche ad altri dialoghi (*De oratore* e *De natura deorum*).

[2] MACROBIO, *Saturnalia*, I. VI. 18-26; cfr. GELLIO, I. XXIII.

[3] Cfr. sopra, p. 214, nota 3. MACROBIO, *Saturnalia*, I. V. 4: Pretestato parla *morali ut adsolet gravitate*.

[4] I. XVII, I. XXIV. 1. Per una discussione di questo discorso cfr. *A new document* cit., pp. 207-9.

[5] Cfr. sopra, pp. 202-3. Per un rapporto con la interpretazione neoplatonica di Sallustio dei dodici dèi cfr. A. D. NOCK, *Sallustius* (1926), pp. LVII, CIII.

suo discorso gli amici lo lodano a ragione (I. XXIV. 1) come il solo che sia pienamente conscio della natura segreta degli dèi – « adfirmantes hunc esse unum arcanae deorum naturae conscium ».

È molto significativo il fatto che Pretestato sia una specie di predecessore di Boezio: tradusse la parafrasi di Temistio degli *Analitica priora* e *posteriora* di Aristotele, come sappiamo dallo stesso Boezio e da una allusione di Fabia Paolina[1].

La produzione letteraria della cerchia che faceva capo a Simmaco è anch'essa degna di ulteriore analisi. Nicomaco Flaviano, a quel che sembra mentre era *praefectus praetorio* d'Italia, scrisse un libro di *Annales*, che dedicò a Teodosio. Nell'iscrizione proveniente dal Celio è chiamato *historicus disertissimus*. Si crede che la sua opera sia stata utilizzata da Ammiano Marcellino. Tradusse anche la *Vita di Apollonio di Tiana* di Filostrato in latino. Cosí una delle sue opere era dedicata al passato di Roma, l'altra divulgava l'opera di un equivalente pagano di Cristo che, come lo stesso Cristo, compiva miracoli[2]. Quantunque nelle opere pagane di questo periodo non si faccia quasi cenno del cristianesimo e della sua esistenza, forse per disprezzo o per prudenza[3], pure vi si nota spesso un intento propagandistico. I *Saturnalia* di Macrobio ne sono un esempio: il loro fine principale è di presentare l'*Eneide* quasi come una Bibbia pagana (se ci si può permettere questa espressione). Allo stesso scopo mira indirettamente il monumentale commento del poema, fatto da Servio.

È ben nota l'importanza dell'*Eneide* nella *Historia Augusta*, un *corpus* che credo sia stato compilato nel periodo di cui ci occupiamo, difficilmente però da uno degli uomini piú in vista, come si è studiato di dimostrare Hartke, attribuendola al figlio di Nicomaco Flaviano, ipotesi che egli stesso ha in gran parte abbandonato nel suo libro *Römische Kinderkaiser* (1951). Sarebbe presunzione cercare di risolvere in poche parole un problema arduo come l'attribuzione della *Historia Augusta*. Quando si ricorda il quadro pessimistico delle aspirazioni intellettuali delle classi elevate romane tracciato da Ammiano Marcellino, non si può fare a meno di domandarsi se gli autori della compilazione non avessero in mente, come eventuali lettori, le sparse file di questo gruppo largamente pagano e non volessero sostituire le biografie imperiali di Mario Massimo con un'opera suddivisa in un ugual numero di parti e dotata delle stesse qualità che il pubblico tanto ammirava in quell'imitatore di

[1] K. PRÄCHTER, *Die Philosophie des Altertums*, in *Überwegs Grundriss*, 12ª ed., 1926, pp. 648, 651.

[2] KLINGNER, *Vom Geistesleben im Rom ecc.* cit., p. 497; ALFÖLDI, *Die Kontorniaten ecc.* cit., pp. 59, 74; HARTKE, *Römische Kinderkaiser* cit., pp. 329, 333.

[3] Cfr. A. MOMIGLIANO, sopra, pp. 105 sg.

Svetonio[1]. Come strumento di propaganda pagana la *Historia Augusta* non è efficace.

La voluminosa corrispondenza di Simmaco, che ha deluso tanti lettori, può essere giudicata obiettivamente solo se si ricorda che fu censurata pesantemente dal figlio quando la pubblicò dopo la morte del padre, sopprimendo senza dubbio molte lettere piú interessanti, che si riferivano alla ribellione del 393 o 394 e che avrebbero compromesso ancor piú la famiglia a causa dei suoi intimi legami con il principale responsabile, Virio Nicomaco Flaviano. Anche cosí, però, Simmaco è l'autore della terza *relatio* sull'altare della vittoria, che rimarrà sempre uno dei documenti piú impressionanti del paganesimo morente.

Di recente una nuova, mirabile scoperta di Augusto Campana ci ha dato alcune poesie stese dalla penna di uno dei corrispondenti di Simmaco. Esse erano contenute in un'anonima silloge di epigrammi, compilata probabilmente nel secolo V, che è stata rapidamente pubblicata da Franco Munari con il titolo *Epigrammata Bobiensia* (Roma, 1955)[2]. Il loro autore è Naucellio, un uomo che, a quel che sembra, era piú vecchio di Simmaco d'una generazione e a cui sono indirizzate sette lettere del terzo libro. In una di esse Simmaco parla di un « carminum tuorum codicem ». Naucellio abitava vicino a Simmaco a Roma: entrambi vivevano sul Celio[3]. Della silloge scoperta a Bobbio nel secolo XV, ma scomparsa poco dopo senza lasciare tracce, rimane ora una copia fatta da un umanista nel Cod. Vat. lat. 2836. È in questo manoscritto che il Campana ha scoperto la raccolta che ci interessa.

Gli epigrammi 2-9 sono chiaramente dello stesso Naucellio. Descrivono la sua villa vicino a Spoleto; in uno di essi i bagni della villa si rivolgono all'*hospes*, avvertendolo che sono troppo piccoli per accogliere piú di poche persone alla volta. Due degli epigrammi sono suoi autoritratti. Circa trenta passi sono traduzioni dall'*Antologia Palatina*, e alcune composte in concorrenza con Ausonio, evidentemente per dimostrare la possibilità di restare piú vicini all'originale di quanto non avesse fatto lo stesso Ausonio[4]. Una poesia (48) è dedicata ai bagni di Nonio Attico Massimo, console nel 397, una (65) è una traduzione di Anicio

[1] Cfr. S. MAZZARINO, *Aspetti sociali del quarto secolo*, Roma 1951, p. 367.

[2] Il volume del Munari (II) verrà seguito dal volume I, in cui Augusto Campana esporrà la storia testuale della raccolta. Tra le recensioni cfr. in particolare O. WEINREICH, in «Gnomon», XXXI (1959), pp. 239-50; H. DAHLMANN, in «Gymnasium», LXIII (1956), pp. 558 sgg.; cfr. oltre, p. 224 (*Addenda*).

[3] Su Naucellio cfr. SIMMACO, ed. O. Seeck, p. CCXXVI; W. KROLL, in PAULY-WISSOWA, *R. E.*, XVI. 2, col. 1898; MUNARI, *Epigrammata Bobiensia* cit., pp. 22 sgg.; O. WEINREICH, in «Gnomon», XXXI (1959), p. 240.

[4] MUNARI, *Epigrammata Bobiensia* cit., pp. 36-38; O. WEINREICH, in «Gnomon», XXXI (1959), p. 244.

Probino, console nel 397 insieme con il fratello Olibrio. Entrambi i fratelli, benché cristiani, si interessavano molto all'attività letteraria dei circoli pagani [1]. Arusiano Messio, *vir clarissimus*, dedicò loro i suoi *Exempla elocutionum ex Vergilio, Sallustio, Terentio, Cicerone digesta per litteras* che ancora conserviamo e in cui egli cita anche Simmaco [2]. In tal modo sembra che Arusiano sia stato vicino anche a Simmaco. Certamente gli *Epigrammata Bobiensia* gettano una luce interessante sulle tendenze classicistiche della cerchia di Simmaco.

Questi gusti non si manifestavano soltanto nella letteratura. Ci restano alcune opere d'arte di questo periodo che hanno indotto gli archeologi a parlare di un rinascimento teodosiano [3], con un termine infelice, dato il carattere decisamente pagano di queste opere. Il lavoro che mostra l'ispirazione classica nella sua forma piú pura è il famoso dittico d'avorio con le iscrizioni NICOMACHORUM e SYMMACHORUM, ora al Museo Cluny di Parigi e al Victoria and Albert Museum di Londra (fig. 16). L'atteggiamento classico delle due sacerdotesse è impressionante. Una di esse gli ha attribuito dei culti di Cerere e della Magna Mater (torce, pino e cembali), l'altra quelli di Libero e di Giove (corona d'edera e quercia). L'occasione in cui venne scolpito il dittico fu probabilmente il matrimonio della figlia di Simmaco con il figlio di Nicomaco, che molto probabilmente ebbe luogo nel 393-94 [4].

Un altro dittico, assai affine per il soggetto, ma non della stessa qualità, conservato ora a Liverpool, raffigura Esculapio e Salute, due divinità che erano state connesse con il Sole da Pretestato nel suo discorso in Macrobio [5]. Alcune delle opere piú eccezionali di questo gruppo, come la Lanx Corbridge e il tesoro di Mildenhall, vennero trovate in Inghilter-

[1] Cfr. MUNARI, *Epigrammata Bobiensia* cit., pp. 21, 28; A. CAMPANA, in «Ann. della Scuola Normale Superiore di Pisa», XXVII (1958), p. 121; SUNDWALL, *Weströmische Studien* cit., p. 103, nota 308; p. 121, nota 386.

[2] Cfr. *Grammatici Latini*, ed. Keil, VII (1880), pp. 437-514; cfr. MUNARI, *Epigrammata Bobiensia* cit., p. 28, n. 3.

[3] Cfr. T. DOHRN, in «Mitteilungen d. deutschen archäol. Inst.», II (1948), pp. 126 sg. anche per la bibliografia precedente, e in genere A. RUMPF, *Stilphasen der spätantiken Kunst*, Köln 1955.

[4] Cfr. sopra, p. 207, nota 1. Sembra ancora che la spiegazione piú verisimile di quest'opera d'arte sia che il dittico sia stato fatto in occasione di uno dei due matrimoni tra i membri delle due casate, o nel 393-94 o nel 401. R. Delbrück ha contraddetto questa interpretazione in *Die Consulardiptychen*, 1929, pp. 209 sgg., tav. 54 e piú tardi in «Bonner Jahrbücher», CLIII (1952), p. 174. Cfr. anche *A new document* cit., p. 229; ALFÖLDI, *Die Kontorniaten ecc.* cit., pp. 42, 63, 68; W. F. VOLBACH, *Elfenbeinarbeiten der Spätantike und des frühen Mittelalters*, Römischgermanisches Zentralmuseum zu Mainz, Katalog VII, Mainz 1952, p. 39, n. 55, tav. 14. Per i simboli della Magna Mater si veda l'altare di Ulpio Egnazio Faventino del 376 d. C. (*C. I. L.*, VI. 504 = DESSAU, *I. L. S.*, 4153; cfr. *A new document* cit., tavola, n. 14) nel disegno pubblicato da C. PIETRANGELI, in «Bull. della Commissione Archeol. Comunale», LXVIII (1940), pp. 237 sg. e l'altare del sacerdote *Ga...os* discusso sopra, p. 210, nota 3.

[5] DELBRÜCK, *Die Consulardiptychen* cit., p. 215, tav. 55; «Bonner Jahrbücher», CLIII (1952), p. 174; VOLBACH, *Elfenarbeiten der Spätantike ecc.* cit., n. 57. Per il discorso di Pretestato, cfr. sopra p. 216.

ra[1]. È difficile contestare il loro carattere fondamentalmente pagano, anche se delle figure comparabili e di uno stile simile si trovano in lavori eseguiti per cristiani, quali il famoso *missorium* di Teodosio di Madrid, o il cofanetto nuziale di Proiecta, ora nel British Museum[2].

Se interrompessimo la nostra relazione a questo punto, potremmo liberarci dell'ultima rinascita pagana dell'Occidente definendola una delle tante lotte sfortunate per una causa perduta, di cui è ricca la storia dell'umanità. Si potrebbe aggiungere che questo conflitto si produsse in una congiuntura storica particolarmente importante, ma il suo significato rimarrebbe strettamente limitato ai circoli accademici. Gli ultimi romani, però, non lasciarono la scena della storia senza aver dato un contributo destinato a durare. Nel loro sforzo di proteggere la tradizione romana, essi dedicarono un'attenzione speciale alla conservazione della letteratura latina.

Nei *Saturnalia* di Macrobio Rufio Albino esprime molto bene a un certo punto l'interesse appassionato che la sua cerchia portava al problema di salvare l'antico retaggio (III. XIV. 2): « Vetustas quidem nobis semper, si sapimus, adoranda est ». Dal canto suo, Servio, nella stessa opera, critica il suo tempo, che non mostra abbastanza interesse per la letteratura latina (VI. IX. 9): « Nam quia saeculum nostrum ab Ennio et omni bibliotheca vetere descivit, multa ignoramus, quae non laterent, si veterum lectio nobis esset familiaris » (Poiché la nostra epoca si è ritratta da Ennio e da tutta la letteratura antica, non sappiamo molte cose, che non resterebbero oscure, se avessimo maggiore familiarità con gli antichi autori).

Pur senza volerlo, a questo punto Ammiano Marcellino diventa un testimone di grande importanza. Si ricorderà la sua critica delle classi elevate, che limitavano le loro letture a Giovenale e a Mario Massimo[3]. Non è certo casuale che in due manoscritti di Giovenale, il *Laurentianus* e il *Leidensis*, si trovi una *subscriptio* che dice: « Legi ego Niceus apud Serbium magistrum Romae et emendavi ». L'interpretazione che tutti dànno di questa frase è che Niceo, allievo di Servio, ha corretto un manoscritto di Giovenale sotto la supervisione del suo maestro. E da questo

[1] Corbridge Lanx: HAVERFIELD, in « Journal of Roman Studies », IV (1914), tav. I; T. DOHRN, *Spätantikes Silber aus Britannien*, in « Mitteilungen d. deutschen archäol. Inst. », II (1948), pp. 116 sg.; RUMPF, *Stilphasen der spätantiken Kunst* cit., p. 21. Tesoro di Mildenhall: DOHRN, *Spätantikes Silber aus Britannien* cit., pp. 67 sgg.; T. D. KENDRICK, *The Mildenhall Treasure, A Provisional Handbook*, British Museum, London 1947.

[2] Missorium di Teodosio: DELBRÜCK, *Spätantike Kaiserporträts* cit., 1933, p. 200, tav. 94; DOHRN, *Spätantikes Silber aus Britannien* cit., p. 93; RUMPF, *Stilphasen der spätantiken Kunst* cit., pp. 20-23. Cofanetto di Proiecta: O. M. DALTON, *Catalogue of Early Christian Antiquities...*, British Museum, London 1901, n. 304, tavv. 13 sgg.; DOHRN, *Spätantikes Silber aus Britannien* cit., *passim*.

[3] Cfr. sopra, pp. 214, 217.

manoscritto sono discesi molti dei nostri codici [1]. Mario Massimo fu una fonte importante per i compilatori della *Historia Augusta*. Lo stesso Ammiano Marcellino continuò la grande opera di Tacito, che nei due secoli e mezzo precedenti aveva avuto ben poca influenza sulla letteratura. A buon diritto il Syme chiama Ammiano «l'erede di Tacito in ogni senso» [2].

Come nel caso di Giovenale, esistono altre *subscriptiones*, quasi sempre copiate da manoscritti piú antichi, che costituiscono una documentazione di valore inestimabile per il lavoro di conservazione condotto dalla *élite* di questa aristocrazia pagana (anche se piú tardi convertita al cristianesimo) e dai suoi colti collaboratori, la cui opera è posta in rilievo dai *Saturnalia*. Basterà darne qui pochi esempi [3].

Nel famoso Codice Laurenziano 68, 2, che contiene le *Metamorfosi* di Apuleio e gli ultimi libri degli *Annali* di Tacito, oltre a ciò che rimane delle *Storie*, si trova la seguente *subscriptio* alla fine del libro IX delle *Metamorfosi* [4]: «Ego Sallustius legi et emendavi Romae felix Olybrio et Probino v. c. cos. in foro Martis controversiam declamans oratori Endelechio. Rursus Costantinopoli recognovi Caesario et Attico cos.». I due anni citati sono rispettivamente il 395 e il 397. Sallustio è un membro della famiglia vicina a Simmaco e da lui ricordata proprio in quegli anni [5]. Che l'opera di Apuleio sia stata allora popolare è dimostrato dai contorniati [6]. L'ultimo libro deve avere esercitato una certa attrazione sugli adoratori di Iside. Marrou ha dimostrato che sia il Foro di Augusto – che è quello di cui si parla nella *subscriptio* – sia il Foro di Traiano erano usati in quel periodo a fini scolastici. Il Foro di Augusto è menzionato anche in una *subscriptio* del Codice Arondelliano Q di Marziale, datata 401, che comincia: «Emendavi ego Torquatus Gennadius in foro divi Augusti Martis» [7]. Si tratta qui di Fl. Gennadio Felice Torquato, a cui Claudiano dedicò una delle sue poesie [8]. Il *protector domesticus* Fl. Giulio Trifoniano Sabino corresse il suo manoscritto di Persio a Bar-

[1] U. KNOCHE, *Die römische Satire*, 2ª ed., Göttingen 1957, p. 95; W. CLAUSEN, *Persi et Iuvenalis Saturae*, Oxford 1959, pp. X-XII.

[2] R. SYME, *Tacitus*, Oxford 1958, p. 503, nota 8.

[3] La sola trattazione completa delle *subscriptiones* è ancora quella mirabile di O. JAHN, *Über die Subscriptionen in den Handschriften römischer Classiker*, in «Berichte der Sächs. Gesellsch. der Wissensch.», 1851, pp. 327-72.

[4] H. I. MARROU, *La vie intellectuelle au Forum de Trajan et au Forum d'Auguste*, in «Mél. de l'Ecole française», II (1932), pp. 93 sgg. JAHN, *Über die Subskriptionen ecc.* cit., p. 331.

[5] Cfr. sopra, p. 213.

[6] ALFÖLDI, *Die Kontorniaten* cit., p. 90 e tav. XVIII. 9.

[7] *M. Valerii Martialis epigrammaton libri*, ed. L. Friedländer, I, Leipzig 1886, 69; W. M. LINDSAY, *The Ancient Editions of Martial with Collations of the Berlin and Edinburgh Manuscripts*, Oxford 1903, p. 43. Non è compreso da Marrou nel suo articolo *La vie intellectuelle ecc.* cit.

[8] *Carmina minora*, XIX (43). Su Gennadio Torquato, proconsole dell'Acaia poco prima del 395, cfr. GROAG, *Die Reichsbeamten von Achaia ecc.* cit., pp. 64 sg.

cellona e a Tolosa nel 402, il suo trentesimo anno di vita, mentre era militare: « Legi prout potui sine magistro emendans »[1].

Per l'attività di Pretestato in questo campo abbiamo la testimonianza della moglie nella poesia dedicatagli, in cui essa sostiene che egli migliorò il testo di opere scritte nell'una o nell'altra lingua *legendo*[2]. Il fatto che non vi sia alcuna traccia dei suoi sforzi può servire di ammonimento a chi creda che siamo in possesso di qualcosa di piú di una piccola parte di dati. La maggior parte degli scribi piú tardi non copiarono le *subscriptiones* che trovavano nei loro esemplari[3].

È opportuno concludere con la piú famosa serie di *subscriptiones* conservataci, le *subscriptiones* ai libri della prima decade di Tito Livio:

1. Nicomachus Flavianus v. c. III praefect. urbis emendavi apud Hennam.
2. Nicomachus Dexter v. c. emendavi ad exemplum parentis mei Clementiani.
3. Victorianus v. c. emendabam domnis Symmachis.

Il n. 3 si trova alla fine di tutti i libri della prima decade, il n. 1 alla fine dei libri VI, VII e VIII, il n. 2 alla fine dei libri III, IV e V.

Nicomaco Flaviano, figlio di Virio Nicomaco Flaviano, tenne la prefettura dell'urbe per la prima volta nel 393-94. Nell'iscrizione che suo figlio Nicomaco Destro eresse al nonno nel 431, il padre è chiamato *praef. urbi saepius*[4], mentre nella sua *subscriptio* privata Flaviano figlio non ha esitato a contare il numero delle volte in cui ricevette il titolo da Eugenio. Il lavoro fu compiuto in una villa dei Nicomachi vicino a Enna. Può essere utile ricordare che la grandiosa villa del Casale vicino a Piazza Armerina potrebbe adattarsi a questa descrizione.

L'*emendatio* di Livio fu necessariamente il risultato di una collaborazione, e Destro aiutò il padre nella prima decade. Di Vittoriano si sa che pubblicò la traduzione latina della vita di Apollonio di Tiana di Filostrato fatta da Flaviano padre[5]. Qui lo vediamo lavorare per i Simmachi. Lo stesso Simmaco parla nel 401 del *munus totius Liviani operis*, di cui si occupava allora[6]. Se abbiano avuto successo in questo progetto ambizioso ed abbiano portato a termine la revisione di tutto il testo di Livio,

[1] JAHN, *Über die Subskriptionen ecc.* cit., pp. 331 sgg.; PERSIUS, ed. W. Clausen, Oxford 1956, p. VIII.

[2] DESSAU, *I. L. S.*, 1259, 8-12; *A new document* cit., p. 205 e nota 23; JAHN, *Über die Subskriptionen ecc.* cit., p. 341.

[3] JAHN, *Über die Subskriptionen ecc.* cit., pp. 335 sgg.; TITE-LIVE, *Histoire Romaine*, I (ed. J. Bayet, Paris 1954, pp. XCII-C); G. BILLANOVICH, in « Journal of the Warburg and Courtauld Institutes », XIV (1951), p. 199.

[4] *C. I. L.*, VI. 1785 = DESSAU, *I. L. S.*, 2948.

[5] SIDONIO APOLLINARE, *Ep.*, VIII. 3. ENSSLIN, in PAULY-WISSOWA, *R. E.*, VIII. 2A, coll. 2072 sg., nota 5.

[6] *Ep.*, IX. 13; JAHN, *Über die Subskriptionen ecc.* cit., p. 338; TITE-LIVE, *Histoire romaine* cit., pp. XCII sg.

rimane estremamente dubbio. Una coincidenza eccezionale, però, ci permette di stabilire quale sia stata l'importanza di questa edizione per il testo della prima decade. Nel famoso palinsesto di Verona è conservato infatti un manoscritto di questa parte dell'opera liviana, che risale proprio al periodo della *recensio* fatta dai Simmachi e dai Nicomachi [1]. Nonostante l'età venerabile, il suo valore per la costituzione del testo è molto limitato.

La tradizione stabilita dalla cerchia di Simmaco – e questo è un altro grande merito di questi uomini – non si interruppe con la fine delle loro aspirazioni religiose. Le *subscriptiones* continuano almeno fino alla metà del secolo VI ed è significativo il fatto che questo lavoro sia stato proseguito in un periodo di crescente imbarbarimento e soprattutto dalle famiglie di questa cerchia. Vettio Agorio Basilio Mavorzio, ovviamente parente e forse discendente di Vettio Agorio Pretestato, consacrò cure amorevoli a Orazio e stranamente al poemetto antipagano di Prudenzio *In Symmachum*, nel 527, vale a dire nell'anno in cui tenne il consolato, centocinquanta anni dopo la morte di Pretestato [2]. Il commento di Macrobio al *Somnium Scipionis* fu oggetto dell'attenzione del pronipote di quel Simmaco che era stato uno dei partecipanti piú autorevoli al simposio dei *Saturnalia*: « Aurelius Memmius Symmachus v. c. emendabam vel disting. meum Ravennae cum Macrobio Plotino Eudoxio v. c. »; quest'ultimo è certamente un discendente dello scrittore Macrobio [3]. Questo stesso Simmaco però, console nel 485, è il suocero di Boezio [4], i cui sforzi erano rivolti a fini non dissimili. Boezio, che era già cristiano anche se imbevuto di profonda conoscenza della filosofia antica, incontrò una tragica morte per mano del giustiziere. Non è possibile valutare adeguatamente il significato della sua scomparsa prematura per lo sviluppo intellettuale del Medioevo. Egli merita davvero il titolo di ultimo romano. In un altro senso, però, questo onore spetta a Virio Nicomaco Flaviano, che, quando vide giunta alla fine quella Roma per cui era vissuto, rifiutò di accettare ogni compromesso con il nuovo ordine di cose e scelse invece la morte di Catone. Morendo, lasciò nella sua stessa famiglia e tra i suoi amici uomini che erano pronti a salvare, in un mondo che si disintegrava, la parte piú preziosa dell'eredità degli antichi.

[1] E. A. LOWE, *Cod. Lat. Antiqu.*, IV, Oxford 1947, n. 499.

[2] JAHN, *Über die Subskriptionen ecc.* cit., p. 353; KLINGNER, *Vom Geistesleben im Rom ecc.* cit., p. 522; E. A. LOWE, *Cod. Lat. Antiqu.*, V, 1950, n. 571a; J. SUNDWALL, *Abhandlungen zur Geschichte des ausgehenden Römertums*, Helsinki 1919, pp. 130, 139.

[3] Cfr. JAHN, *Über die Subskriptionen ecc.* cit., p. 347; J. SUNDWALL, *Abhandlungen ecc.* cit., pp. 114 sg.

[4] SIMMACO, ed. O. Seeck, p. XI; SUNDWALL, *Abhandlungen ecc.* cit., pp. 101-5, 159-62.

Addenda.

Nei tre anni passati dall'epoca di questa conferenza, gli studi in questo campo sono stati molto attivi. Visto che non è stato possibile – eccetto che in pochi casi speciali – prendere in considerazione queste nuove ricerche nel saggio precedente, ne possiamo forse citare alcune in questo luogo.

Nell'opera piú importante e piú recente sulla religione romana, la *Römische Religionsgeschichte* di K. LATTE (München 1960), i problemi di cui si occupa questo lavoro sono trattati alle pp. 366-71.

p. 207: Il cosiddetto *Carmen adversus Flavianum* è stato studiato di nuovo da GIACOMO MANGANARO, *La reazione pagana a Roma nel 408-9 d. C. e il poemetto anonimo «contra paganos»*, in «Giornale Italiano di Filologia», XIII (1960), pp. 210-24. Egli lo data dopo il 400, basandosi sugli eventuali prestiti da Claudiano, osservati per primo da T. Birt nel 1892. Per quanto questo *terminus post quem* non implichi di necessità un cambiamento nella comune interpretazione del poemetto, il Manganaro cerca di mostrare che in realtà il carme riflette la reazione pagana al tempo del primo assedio di Roma ad opera di Alarico nel 408-9, e che esso è diretto in particolare contro Gabinio Barbario Pompeiano, *praefectus urbi* nel 408-9. Nonostante l'aspetto persuasivo di alcuni degli argomenti del Manganaro, mi sembra dubbio che la sua tesi possa resistere a un'analisi approfondita.

p. 212: Sui Ceionii si veda anche l'interessante articolo di A. CHASTAGNOL, *Le sénateur Volusien et la conversion d'une famille de l'aristocratie romaine du Bas-Empire*, in «Revue des Etudes Anciennes», LVII (1956), 240-53. Lo stemma a p. 249 include senza discrepanze l'albero genealogico di Lampadio proposto per la prima volta in *A new document* cit., p. 212, nota 36.

p. 213, nota 5: Con la statua di Ostia andrebbe confrontata la statua ritratto di Virio Audenzio Emiliano, *v. c., consularis Campaniae*, trovata a Puteoli, con la sua base iscritta e conservata ora nell'Antiquario Flegreo a Pozzuoli. Mario Napoli, che l'ha pubblicata nel «Bollettino d'Arte», XLIV (1959), pp. 107-13, la fa giustamente risalire al 370 circa, poche decine di anni prima della statua di Ostia.

p. 218: Gli *Epigrammata Bobiensia* sono stati oggetto di una monografia di W. SPEYER, *Naucellius und sein Kreis. Studien zu den «Epigrammata Bobiensia»*, in «Zetemata. Monographien zur klassischen Altertumswissenschaft», XXI (München 1959). La conclusione principale, che Naucellio non fu il compilatore della raccolta, come era stato ammesso dal Munari nella sua eccellente *editio princeps*, sembra ora generalmente accettata (si veda sopra nel testo). Si veda in particolare la accurata recensione critica del libro dello Speyer pubblicata da W. Schmid in «Gnomon», XXXII (1960), pp. 340-60.

Luoghi di provenienza delle fotografie.

Si ringraziano qui con gratitudine i seguenti enti e musei per le illustrazioni:

figure 1, 7, 8 Musei Capitolini, Roma.
2, 3, 9, 13, 14 Fototeca Unione, Roma.
4, 15 Gabinetto Fotografico Nazionale, Roma.
6, 10-12 Sopraintendenza alle Antichità, Roma III (Ostia).
16 Per cortesia del Victoria and Albert Museum, London.
5 riprodotta dalla «Harvard Theological Review», XXXVIII (1945), p. 201.